

الدكتور محمد عبد الله دراز

الثقافة

بحوث مخصصة لدراسة تاريخ الأديان

١٩٩٠

دار المعرفة الجامعية
٤٠ ش بوتييه - إكسبريس
٤٨٣ - ١٦٣

أهــدأء2005

أ.ك.عزاس عؤء الحمىء

أامعة الإسكندرية

الكتاب

بحوث محمدية لدراسة تاريخ الأديان

الدكتور محمد عبد الله دراز

دار المعرفة الجامعية
ب. ش. سويدي - الإسكندرية
ع : ١٦٢ - ٤٨٢

بسم الله الرحمن الرحيم

مئة مئة، ثموم ، وثول مرة في عهد جامعاتنا العصرية،
أرسلت جامعة « فؤاد الأول » في برامج كلية الآداب بها ، مادة
« تاريخ الآداب » لطلبة فرع الاجتماع من قسم الدراسات الفلسفية،
ومنذ ذلك اليوم ، شهدت إلى في أنه أقوم بتدريس
هذه المادة ، وفوضت إلى أمر الخطبة والمناهج،
فرايت من الخير ، قبل الدفول في الدراسات التفصيلية
للتخصص الآداب — وهي دراسات من اليسور نسبيا الرجوع
فيها إلى أهم المؤلفات المعروفة في اللغة العربية أو غير العربية —
أنه أقدم به بدلا بعموما عامة تتبنيه بها عالمة العربية، ونسأله،
ووظيفته في الحياة ، إلى أشباه ذلك من الأصول الكلية ، التي
يجب فيها الطالب الجامعي مجازا وجهدا والرأي ، وتدريب ملكة الحكم،
والتي لم يقدرا إلا أنه يجمع في كتابه من قبل .
ولما إذ نزل اليوم على رغبة الطلبة الملتزم ، في نشر ما سبقه
دراسة من هذه المسائل الأخرى ، نرجوا أنه يكون بذلك قد هيأنا
لهم ولغيرهم من محبي الاطلاع فرصة لفكرة الفاعلة ، والبعث الأدي
الترزية ؛ حتى إذا السوا موله حاجة لتدريب أو تكمل ، كانه من
عقول ، بل من هو العلم عليهم ، أنه يراه والينا ما عظماءهم القيمة ،
مكتوبه ما جوده

١٣٧١/٧/٩ هـ

٢١٩٥٩/٤/٤

مكتوبه ما جوده

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

كلمة « تاريخ الأديان » كلمة معربة عن لغة الفرنجة ؛
والتسمية بهذا الاسم مستحدثة ؛ لم تعرفها أوروبا إلا عند فجر القرن
التاسع عشر ؛

على أن الحديث عن العقائد البشرية هو في جوهره شأن قديم ، معاصر
لاختلاف الناس في مللهم ونحلهم ؛ تنوع مادته حيناً ، وتضييق حيناً ، بمقدار
تعارف أهل الأديان فيما بينهم . ووقوف بعضهم على مذاهب بعض ؛ كما
يختلف طابعه ووجهته ، مسيرةً لشعب نزعات الباحثين وأهدافهم .
ولو أننا تتبعنا سلسلة الحديث عن الأديان في عهد الفراعنة ، فاليونان ،
فالرومان ، فالمسيحية ، فالإسلام ، فالنهضة الحديثة . لاستطعنا أن تبين
اختلاف صورته فيما بين العصر والعصر ، بل ربما بين الفترة والفترة من
فترات العصر الواحد .

العصر الفرعوني :

لم يصل إلى أدينا سجل جامع دوّن فيه قدماء المصريين دياناتهم وديانات
جيرانهم ؛ ولكن البحوث الأخيرة أثبتت إثباتاً لا يخالطه وهم أن المصريين
منذ آلاف السنين قبل ميلاد المسيح عليه السلام بدأوا يسجلون عقائدهم ،
وعقائدهم ، ووقائعهم ، وألوان حياتهم . أقوالاً متفرقة . مسطورة في

قراطيس البردى ، أو منقوشة على جدران المقابر والمعابد ، وأنهم تركوا إلى جانب ذلك مجموعات عظيمة من التماثيل المنحوتة ، والأجساد المخططة ، للملوكهم ورؤسائهم ومقتسائهم من الطير والحيوان والإناس وغيرها وكذلك صنعوا في شأن الأقاليم التي افتتحوها (كبلاد النوبة وسوريا والعراق وغيرها) .

وعلى قدر سعة فتوحهم اتسعت صدورهم لتختلف العقائد ، فتركوا لكل إقليم حرته في تقديس ما شاء ، واتخاذ ما شاء من الرموز الموضعية وامتدت روح التسامح هذه إلى مدارسهم الفلسفية الدينية ، فكان عمل هذه المدارس هو محاولة التوفيق بين تلك المقدسات والمعبودات ، باقتراض أنها أسرة واحدة يرتبط بعضها ببعض ، ارتباط الزوجية أو الولادة ، بحيث يتألف منها مجموعات : « ثالوث » ، أو « تاسوع » ، أو عدد أدنى من ذلك أو أكثر .

ولم يشذ عن هذا الطابع إلا عصور قليلة كانت تنزع إلى الانتصار لبعض العقائد ، والمقاومة لبعضها ، ومن أمثلة ذلك ما صنعه مدرسة « عين شمس » حين حاولت إبطال كل عبادة إلا عبادة إله الشمس ؛ وما صنعه الملك « أمنحتوب » الرابع ، الملقب بأخناتون ، حين ثار على كل المظاهر الوثنية . فمنحوا الصور والتماثيل من المعابد ، وأمر بعبادة إله واحد ذي مظهرين : « الشمس » في السماء ، و « الملك » على وجه الأرض .

غير أن هذه الثورات لم تدم آثارها طويلا ، وكانت السنة الغالبة لدى الملوك والكهان ، هي تأليف قلوب أتباعهم ورعاياهم ، بتمكينهم من ملء المعابد بتلك الأسماء والرموز المختلفة (١) .

(١) تدل بعض أوراق البردى المحفوظة الآن في برلين وفي ليدن على أن المصريين منذ القدم كانوا يعزفون الإله الأحد ، النبي ، الأزلي ، الذي لا تصوره الرء ، ولا تحصره الحدود (راجع موسوعة التاريخ العام للديانات ، Histoire Générale des Religions ، المجموعة من الوثائق الفرنسية ج ١ ص ٢٥١ — ٢٥٢) . غير أن تلك =

العصر الإغريقي :

لم يبق الآن مجال للشك في أن القدامى من علماء اليونان وفلاسفتهم تخرجوا في مدرسة الحضارات الشرقية^(١) . والحضارة المصرية بوجه أخص . وليس معنى هذا أن الإغريق كانوا بمثابة أوعية مصمتة نقلت علوم تشرق ومعارفه نقلا حرفياً . فذلك ما لا يستسيغه عقل ، ولم يقم عليه دليل من صحيح النقل : ولكن المعنى أنهم لم ينشئوا هذه العلوم إنشاءً على غير مثال سابق ، كما ظنه بعضهم . بل وجدوا مادتها في الشرق فاقبضوا منها وأفادوا كثيراً .

وإن قدماء اليونان أنفسهم يذهبون في الاعتراف بهذه التلمذة إلى القول بأن عظماءهم أمثال فيثاغورس وأفلاطون ومدينون بأرقى نظرياتهم إلى المدرسة المصرية . والناقدون المحدثون وإن استبعدوا حصول نقل حرفي لهذه النظريات لم يسعهم إلا التسليم بتبعية هؤلاء الفلاسفة . في الدين والأخلاق ، للنظريات المصرية^(٢) .

أقدم الآثار الأدبية التي حفظها لنا التاريخ عن العصر الإغريقي ينتمي إلى ما حول القرن العاشر قبل الميلاد المسيحي . وأشهر هذه الآثار الديوانان

العقيدة الروحية كانت مشوبة عند العامة بفكرة أن هذا الإله يتمثل أو يتجسد في رجل سره في بعض الكائنات الممتازة : من إنسان أو حيوان أو جاد . فكانوا يعتقدون أن قوة التدبير في الملوك ، وقوة الإخصاب النباتي في النيل ، وقوة الإخصاب الحيواني في عجل أبيس ، مستمدة من السماء (بتلقيح شعاع الشمس مثلاً) وأن هذه الكائنات الخاصة أهل لتقديس والعبادة بفضل تلك الصلة السرية بالإله الأعلى .

(١) انظر إميل بريجيه Emile Bréhier في « تاريخ الفلسفة » Histoire de la Philosophie من ٣ — ٥ — وافرأ أيضاً ماسون أورسيل Masson-Oursel في كتاب « الفلسفة في الشرق » La Philosophie en Orient من ٧ من الطبعة الفرنسية . وقد ترجمه إلى العربية الدكتور محمد يوسف موسى .

(٢) راجع بينارد دي لا بولي Pinard de la Boullaye في دراسته المقارنة للديانات Etude Comparée des Religions جزء ١ من ٨ ، ١١ و ١٤ بالهامش رقم ٦ .

المسويان إلى هوميروس Homère^(١) : أعنى الإلياذة Iliade والأوديسة l'Odyssée . وهما سلسلتان من القصص الشعرى عند قدماء اليونان ، ترى فيها صورة مغامراتهم في الأسفار ، وبلائهم في الحروب ، وتنافسهم في الغنائم والأسلاب ، وما كان ينزل بهم من عجيب التوازل العامة والخاصة . غير أنه يكاد لا يخلو شأن من هذه الشؤون دقيقتها وجليلها من ذكر أسماء آلهتهم وآلهة خصومهم . ووصف القربيات والضحايا والتوسلات التي كان يتوجه بها كل مظلوم أو مكروب إلى إلهه ، وذكر ما يجري في زعمهم بين آلهة السماء حين تتشاور فيما بينها ، وحين تتنازع وتنقسم آراؤها في الاتصاف لهذا الفريق أو ذاك إلى غير ذلك .

وهكذا تتميز هذه المرحلة : ١ - بضيق رقعة البلاد والامم التي يتناولها الوصف . ٢ - وبأن شؤون الأديان فيها إنما تساق عرجاً^(٢) في ثنايا الشؤون الحيوية الأخرى . ٣ - وبما تنسم به رواياتها من الطابع الأسطوري والتمثيلي ، الذي يستمد الكاتب من خياله وأسلوب تفكيره في تحليل الحوادث والتوازل .

يلي هذا دور الرحلات للمؤرخين الوصافين أمثال هيرودوت Herodote (المتوفى في أواخر القرن الخامس ق .) . وهذا الدور وإن كان كسابقه لم يفرد فيه الأديان تأليف مستقل ، حيث كان الحديث عنها يمزج بالوصاف الإقليمية وغيرها ، إلا أن الاعتماد فيه كان على المشاهدات لا على التخيلات . كما أن نطاق البحث فيه كان أوسع . فقد شمل ديانات آسيا الصغرى :

(١) يختلف المؤرخون في تحديد مولد (هوميروس) على أقوال : أدناها أول القرن التاسع قبل الميلاد ، وأبدها أول القرن الحادى عشر ؛ كما يختلف الناقدون في نسبة الترواين كليهما إليه .

(٢) أما الحديث المسترسل عن المعبودات اليونانية فإنها ظهر بسند ذلك . ولعل أول ظهوره كان في القرن الثامن قبل الميلاد في قصيدة « أنساب الآلهة » La Théogonie التي يضيفونها إلى هيزود Hésiode أو إلى أحد تلاميذه .

ومصر ، وبابل ، وفارس وما يتاخها : وامتاز أيضاً بطابع المقارنة بين معبودات الإغريق ومعبودات غيرهم ، مقارنة تميل إلى تفضيل وجهة النظر المصرية . وإلى تعدد الأخطاء التي كان يقع فيها عامتهم بسبب الاشتراك اللفظي ، حين يكون الاسم الواحد (مثل هيرقل Hercule) علماً على إله أزي ، وعلى بطل من أبطال البشر .

ولقد كانت فتوح الاسكندر المقدوني (المتوفى في الربيع الأخير من القرن الرابع ق .) سبباً في انقراض مجال المعرفة لأديان أخرى ، حيث وصلت جيوش الاسكندر إلى الهند ، وكتب عنها ميغاستين Négasthènes (القرن الثالث ق .) .

إلى جانب هذه الدراسات الوصفية تختلف الأديان المعروفة إذ ذاك ، قامت دراسات نقدية فلسفية تهدف إلى تجميع حقيقة الدين بوجه عام في ثنايا البحث عن حقائق الأشياء . وأحق الأسماء بالذكر في هذا الضرب من البحث اسم الفيلسوفين العظميين . أفلاطون Platon (آخر الخامس وأول الرابع ق .) وتلميذه أرسطو^(١) Aristote (الرابع ق .) . وكان من مذهبهما أن السبب الأول ، الأزلي بإطلاق ، المبدأ لكل حركة وتغيير ، ليس هو المادة ، بل روح عاقل مدبر ، متصرف في المواد^(٢) . وأن العقائد

(١) يترف أرسطو بأن لها سلفاً في ذلك ، وهو أناجازجور Anaxagore (الخامس ق . م) .

(٢) يقول أفلاطون في الجزء العاشر من كتاب القوانين (Platon Les Lois, L. X) : إن الروح هي أول موجود ، وهي المبدأ الأسيل le point de départ ، وهي سبب الكائنات بلا استثناء ، وسبب كل حركة وتغيير فيها كان وما هو كائن وما سيكون ، وإنها هي التي تدبر السماء والأرض ، وإليها مرد كل تركيب وتحليل ، ونمو وقص ، وخير وشر ، وحسن وقبح ، وعدل وظلم ، وكل الأجناس والمقابلات (الفقرة ٨٩٦ من الجزء المذكور) وأنها منشأ كل شيء à l'origine de la génération de toutes choses (الفقرة ٨٩٩) . ويتساءل : أي نوع ترى من الأرواح هذا الروح الأزلية ؟ أمي الروح الموصوفة بالحكمة والفضيلة ، أم روح ليست لها هذه الصفات ؟ ثم يجيب بأن كل ما في الكون من نظام وتدير على أدق حساب يدل على أنها الروح التي لها المثل الأعلى في السكمال (الفقرة ٨٩٧) .

والفلسفات كانت في بدايتها نقية نية ، ثم تطورت تطوراً تنازلياً ^(١) وأن
الفضيلة وسط بين طرفي الإفراط والتفريط ^(٢).

وإلى هذين الفيلسوفين — ومن قبل ذلك إلى معلمهما سقراط Socrate
(أواخر الخامس ق .) — يرجع الفضل في تأسيس الفلسفة التحقيقية
الإيجابية (التي تعترف بوجود حقيقة ثابتة للأشياء وبإمكان العلم بها) وفي
تفنيد مذاهب الجسد والعناد التي تنكر وجود أية حقيقة ثابتة ، وتدعى
استحالة العلم بها أو تعليمها (على فرض وجودها) ؛ تلك المذاهب التي كان
يروّجها السوفسطائية ، وهم قوم أوتوا الجدل والمغالطة والتمويه ، واتخذوا
الفلسفة صناعة كلامية يؤيدون بها انتاقضين على السواء ، ويهدمون بها كل
العلوم حتى بدايات العقول ، ملتجئين بهذا السحر اليائى وهذه المهارة في
قلب الأوضاع نيل ما استطاعوا من جاه وثروة وسلطان .

ثم خلفت خلوف اتسبوا إلى أفلاطون ومدرسته l'Académie ، التي
امتد اسمها إلى القرن الأول قبل الميلاد ، ولكنهم لم يكونوا جديرين بهذه
النسبة ، إذ بعدوا عن مذهب إمامهم وكانوا إلى الشك أقرب ^(٣) منهم إلى

ويقول أرسطو في الفصل السادس من الجزء الثاني عشر من كتاب (إموراها الطبيعة)
(Aristote, Métaphysique, L. XII, ch. 6) : إنه يوجد حتماً ذات أزلية قادرة على
إحداث التغيرات ، وإن هذه الذات يجب أن تكون غير مادية ، وأن تكون موجودة بالفعل
لا بمجرد القوة والإمكان ، وإلا لما حدث شيء في الوجود . إنه لا شيء يتحرك مصادفة ، بل
لا بد من وجود سبب معين لحركته ... إن الحسبة العقل ، التي لم تدخلها صنعة ، لا تتحرك
بنفسها ، ولكن بصنعة التجار ... (الفقرة ١٠٧٤ ب) .

(١) أرسطو في الفصل الثامن من الجزء الثاني عشر من كتاب إموراها الطبيعة
(Aristote, Métaph. L. XII, ch. 8) . ويقابل هذا مذهب السوفسطائية الذين زعموا أن
الأصل هو اللادين واللاقانون ، وأن الأديان والقوانين ما هي إلا اختراعات وجيل سياسية
لإخضاع الجمهور .

(٢) أرسطو في كتاب الأخلاق Ethique .

(٣) فقد كانوا يقولون إنه لا طمع بوجود هذه الحقائق ، ولكن يظن ذلك ظناً واحداً
(probable) .

اليقين بوجود حقائق الأشياء .

وسرعان ما مهدوا بهذا القصور لظهور مذهب التشكك الصريح . المعروف باسم اللا أدريّة Scepticism . وهو المذهب الذي أعلنه بيرون Pyrrhon في عصر الإسكندر المقدوني . وكان بيرون في أول أمره سوفسطائياً ، ثم سئم الجدل والنقاش ، وأخذته الحيرة في الاختيار بين الفلسفة الإيجابية التي تقرر وجود حقيقة ثابتة قطعاً ، والفلسفة السلبية التي تنكر جزماً هذه الحقيقة . فلما تعارضت عليه الأدلة لم يجد منها مخرجاً إلا بالتوقف ^(١) عن الحكم .

فإذا ما تركنا مذهبي الإنكار والتشكك ، وعدنا لتتابع سير الفلسفة الإيجابية في اليونان ، وجدنا أن الصفحة الناصعة فيها طويت بانقضاء عهد أرسطو ، وانقسام ملك الإسكندر ، وأن الذي ظهر منها بعد ذلك كان في عامة الأمر مذاهب شاذة متطرفة في الناحيتين النظرية والعملية . أما في الناحية العملية (مبادئ الأخلاق) فكان مذهب أبيقور Epicure (من منتصف القرن الرابع إلى أوائل القرن الثالث ق .) يمثل الطرف الأدنى ؛ إذ كان يقرر أن شعور اللذة والالم (جشائياً أو عقلياً أو روحياً) هو المعيار الوحيد للخير والشر ، والمقياس الفذ للفضيلة والزيلة .

(١) يقول مؤرخو المذاهب الفلسفية إن بيرون لم يكن ليتشكك في الحسيات والوجدانيات من حيث هي ظواهر متغيرة ، وأعراض سيالة ، تعني بمجرد ظهورها ، ولم يكن يشك في أنه شك ؛ لأنه لم يجد سوفسطائياً مكابراً (هكذا يقول فرنك Franck في معجمه الفلسفي) ... وكل ما في الأمر أنه كان يتوقف عن إثبات جوهر مستقل يحمل هذه الأعراض ، وحقيقة ثابتة تتبدل عليها هذه الأوضاع . نعم إنه كان يوافق بعض سوفسطائيات في « نية المعرفة الحسية ، بمعنى أن هذه المعرفة تختلف باختلاف حال الشخص المدرك ، واختلاف وضع الشيء المدرك ، واختلاف آلة الإدراك ... الخ ، وأن كل امرئ إنما يقضي بحسب إدراكه وهو الحق بالنسبة إليه ، وليس الحق بإطلاق . ولكنه لم يكن يوافقهم على الجزم بعدم وجود تلك الحقيقة المطلقة من وراء هذه الظواهر المتغيرة ، ولا على استحالة العلم بتلك الحقيقة ، بل كان يتوقف عن الحكم في شأنها إيجاباً وسلباً .

وكان مذهب زينون^(١) Zénon (القرن الثالث ق .) — مؤسس المدرسة الرواقية Le Portique المشهورة باسم مدرسة أهل العزم والجهد Les Stoïciens يمثل الطرف الأقصى : لجعله مبدأ الفضيلة هو التحرر من اللذائذ والآلام جميعاً ، وذلك بمكافحة العاطفة الإنسانية والوجدان الطبيعي ، والبلوغ بهما من الجود والتحرر إلى حد الجسارة على الانتحار ، وعدم المبالاة بكل لحم الآدمي

وأما في الناحية النظرية (الإلهيات والطبيعات) فإن هذه المدرسة الرواقية نفسها ، وإن انتقلت من الفلسفة المادية الملحدة الخاصة ، إلى النظرية المقابلة لها في الطرف الآخر وهي الاعتراف بوجود روح يدبر العالم ويتعده في أطواره ، إلا أنها عادت تقرر أن هذا الروح ما هو إلا جزء من العالم ، يسرى في مادته سرعان الماء في العود ، أو النار في الجمر ، غير شاعر بنفسه ، ولا مختار في تحريكه للمادة ، بل هو بدوره خاضع لقانون طبيعي كقانون النمو النباتي . ثم انتهت إلى القول بأن العنصرين المادي والروحي في الكون ليس لأحدهما وجود مستقل في نفسه ، بل يتألف منهما شيء واحد هو الموجود الحقيقي . يسمى فاعلاً ومنفعلاً ، خالقاً ومخلوقاً ، إلهاً وكوناً . . . هذه النظرية المصادمة للبداية ، المتناقضة في نفسها ، وفي نتائجها العملية^(٢) هي التي تسمى عند الرواقين وحدة الوجود . ولكنها على الرغم من هذه الوحدة الإسمية قد سارت مذاهب الوثنية وتعدد الآلهة ، إذ جعلت في كل عنصر من العناصر روحاً سارياً هو إلهه الخاص به ، فإله الحياة يسمى زوس Zeus ، وإله الأثير آتينيه Athénè ، وإله الهواء هيرا Héra . . . وهلم جرا .

(١) هو غير سلفه ، زينون الإيلي Zénon d'Elée صاحب النظرية المشهورة عن استحالة الحركة (القرن الخامس ق) ، وغير خلفه زينون الأيقوري ، معاصر سيسيرون .

(٢) أما تناقضها في نفسها فلائها تدعى أن الشيء وضده : ، ولذلك . . . وأما تناقضها في نتائجها فلائها تدعو إلى التحرر من أسر الطبيعة في الوقت الذي تقرر فيه أن الكون وإله الكون خاضعان لقانون الجبر والاضطرار .

العصر الروماني :

في القرن الثاني قبل الميلاد أخضع الرومان الدولة اليونانية سياسياً ، فأصبحت ولاية تابعة لهم ، بعد أن كانوا هم تبعاً لها . وإن تعجب لشيء فاعجب كيف أن هذا الاختلاط بين الأمتين قروناً متوالية ، من قبل ومن بعد : لم يصنع منهما أمة واحدة في اللغة والدين وثقافة والنشريع وسائر مقومات الحياة الجماعية ، كما صنع الفتح الإسلامي في الأقطار التي دخلها ؟ ... لا . بل ما لنا نطمع في هذه الوحدة المثالية ! ألم يكن من المتوقع على الأقل أن تفيد الأوساط العلمية والأدبية في روما من هذا التراث العلي والأدبي المكنوز في العاصمة الإغريقية ؟ غير أن شيئاً من ذلك لم يكن ؛ وكان كل ما جمه الأدباء الرومانيون من أئتنا بعد هذا الفتح هو بعض الآراء الرائجة إذ ذاك في جماهير الشعب ، فاقبسوها اقتباساً سطحيّاً من غير تعمق ولا تمحيص ، كما يحاكي الناس بعضهم بعضاً فترة من الزمن في الأزياء الجديدة وألوان الطعام والشراب ...

آية ذلك أن المذهب السائد في أئتنا في القرنين الثالث والثاني قبل الميلاد كان هو المذهب الرواقي ، الذي فرغنا من الحديث عنه توّاً ، وأن هذا المذهب وحده هو الذي نقل منها إلى روما ، بل إنه لم ينقل بشطريه كليهما ، وإنما كان الذي انتقل منهما هو أخفهما حملاً على أقلام الكاتين ، وأدناها إرضاء لكبرياء الفاسحين ، أعنى ذلك القسم العملي الذي كان يتسم بطابع الزهو والغرور ، في دعوته إلى تبديل الطبيعة البشرية : وبحو معاني اللذة والألم من بين عناصرها . أما الشطر النظري فلا نرى له أثراً في مقالات المؤلفين اللاتين أمثال سينيكا Sénèque وإبيكتيت Epictète (القرن الأول بعد الميلاد) . ومهما يكن من شيء ، فإن هذا المذهب الرواقي لم يطل أجله . وكان آخر ممثليه في روما هو مارك أوريل Marc-Aurèle (القرن الثاني ب .) .

وكما كان الفتح الروماني لبلاد الإغريق سبباً في اجتلاب بعض آرائهم الشائعة في العصر ، كان هذا الفتح للبلاد الآسيوية والإفريقية سبباً في نقل بعض مذاهبها الدينية إلى روما ، فاشتهرت فيها أسماء المعبودات : ميثرا Mithra وبعل Baal وإيزيس Isis وغيرهن .

وكان وصف هذه الديانات الواغلة — مضافة إلى الديانات المحلية — مجالا لأقلام الكتّاب من الرومان في القرن الأول قبل الميلاد ، فكتب سيبيرون Cicéron عن الآراء الفلسفية في طبيعة الألوهية ، وكتب فارون Varron عن الشعائر والعبادات الرومانية ، لا بأسلوب النقد والموازنة والترجيح ، بل بأسلوب التلويح والتوفيق — أو التلقيق — بين الآراء المختلفة ... أسلوب ينم عن التردد والحيرة وعدم العناية بالبحث الجدي أكثر مما يعبر عن روح « التسامح الديني » الذي ينسب إلى ذلك العهد ؛ فالتعبير بالتسامح هنا تعبير غير محدد ، واستنباط غير موفق من عادة اعتادها بعضهم إذ ذاك ، وهي أنهم كانوا لا يلتزمون شعائر دين معين ، بل يشتركون في عبادات متنوعة من ديانات شتى ، باعتبارها كلها رموزاً للحقيقة واحدة . فهذا المسلك لا يدل على احترام كل متدين لديانة غيره ، وهو معنى التسامح والإغضاء ، بل يدل على الانحلال وعدم الركون إلى دين ما .

العصر المسيحي :

وفي منتصف القرن الأول بعد الميلاد ، دخلت الدعوة المسيحية إلى أوروبا في صورة دين سماوي جديد يأبى أن ينتظم في سلك مع الأديان الوثنية السابقة ، ويحاول أن يظهر عليها ويحل محلها .

وكان ما كان من احتكاك وصراع ، وتفاعل وامتزاج ، بينه وبين تلك الديانات المحلية ، ثم بينه وبين المذاهب المستحدثة في عهده ، مثل الديانة المانوية ، التي ظهرت في القرن الثالث بعد الميلاد ، والفلسفة الأفلاطونية الحديثة (القرن الثالث أيضاً) .

وكان ما كان من اضطهادات ومقاومات عنيفة شنها أباطرة الرومان على دعاته وأتباعه ، حتى جاء الامبراطور قسطنطين (أول القرن الرابع ب .) فدعا في أول الأمر إلى المهادنة الدينية العامة ، ثم أعلن المسيحية ديناً رسمياً للدولة ، على الصورة التي وضعها المجمع المنعقد بأمره في نيقية Nicée سنة ٣٢٥ م .

وقد كان ألمع اسم في قائمة المدافعين عن المسيحية ، المعارضين للنحل الجديدة المنافسة لها ، هو اسم القديس أوغسطين St. Augustin (من منتصف القرن الرابع إلى ثلث القرن الخامس ب .) ، وهو أسقف كان قد اعتنق المانوية قبل أن يعتنق المسيحية . وله مؤلفات أشهرها كتاب « المدينة الإلهية » La Cité de Dieu وكتاب الاعترافات Les Confessions وكتاب اللطف de La Grâce وأهمها هو السفر الأول ، الذي يعد فلسفة دينية ومدنية معاً .

واستمر هذا الطابع الجدلي في العقائد مجوماً ودفاعاً . وهدماً وبناءً . لا بين المسيحية وغيرها فحسب ، بل بين المذاهب المسيحية أنفسها ... فلم يكن همّ الكاتبين تصوير العقائد المختلفة كما هي ، بل كان هدف كل كاتب التماس موطن من مواطن الضعف في عقيدة خصمه لإبطالها ، وإبراز ناحية من نواحي القوة في عقيدته لنصرها ونشرها .

العصر الإسلامي :

ثم ظهر الإسلام في أوائل القرن السابع الميلادي . وما هو إلا أن تمكنت دعوته في سنة ٦٢٢ م من استنشاق نسيم الحرية خارج مكة ، حتى انتشرت بسرعة البرق شمالاً وجنوباً ، وشرقاً وغرباً ، ولم يمض قرن واحد حتى سرت في أقطار أوروبا الغربية (أسبانيا وإيطاليا وفرنسا) حاملة معها علوم الإسلام وآدابه وتشريعاته ، مضافة إلى علوم اليونان وفلسفتهم ، ومضافاً إليها ما اكتشفه العرب والمسلمون في رحلاتهم من علوم الشرق

وآدابه ، وما أفادوه هم من تجارب جديدة .

ولم يكن بدعاً من الأمر أن يكون المغرب عالمة على العرب في علوم الشرق ، وإنما البديع والعجب العاجب أن يكون عالمة عليهم في علوم أوروبا نفسها ، وأن يبقى كذلك حقة مديدة من التاريخ . . . فقد مضى الفتح الروماني كما رأينا دون أن يفيد من الأدب اليوناني إلا ما كان رائجاً في السوق يومئذ من آراء سطحية ، ومذاهب زائفة ، ومضى العصر المسيحي في شغل بالجلد الديني ، الداخلي والخارجي ، عن التفتيش في علوم اليونان وتاريخهم وطرائق تفكيرهم المختلفة . وهكذا بقي غرب أوروبا طيلة هذه المدة في شبه عزلة أدبية عن شرقها الذي له به أوثق الصلات المادية . فلم يفتح الغربيون أعينهم على تلك السكنوز العقلية إلا وهي في أيدي العرب المسلمين الذين جاءوهم من وراء البحار في أوائل القرن الثامن ، فاتحين فتوح علم وسلم ، وعدالة وسماحة ، (لا فتوح علو وعتو ، وإشباع للغرائز الجامحة ، واستزاف للدماء والثروات) .

هنالك هرع الناس إليهم من كل صوب ينهلون من معارفهم . وكان اليهود أول الناس انتفاعاً بهذه التلذة . فأخذوا ينقلون هذه العلوم من العربية ، إلى العبرية ، ثم إلى اللاتينية . . . ولو أن روما كانت قد ورثت أثينا وراثتها علياً لاستنسخت علومها من أول يوم ، ولقرأها الناس يومئذ باللاتينية أو بالإغريقية مباشرة ، بدل أن ينتظروا حتى يأخذوها هكذا وهي في المرحلة الرابعة من الترجمة .

ولكن الأمانة التي عجزت عن أدائها الحضارتان اليونانية والرومانية في جميع عصورهما نهضت بها حضارة الإسلام في لغته العربية ، واستقلت بحملها قرناً متوالية . من القرن الثامن إلى القرن الثالث عشر أو يزيد ، فليس في علماء أوروبا الآن من ينكر أن فلسفة أرسطو وعلومه لم يسمع بها الغرب إلا على لسان ابن رشد Averroës . الفيلسوف الإسلامي (القرن الثاني عشر) ولسان أتباعه أمثال موسى بن ميمون Maïmonide الفيلسوف

الإسرائيلي (القرن الثاني عشر أيضاً) . وليس هناك من ينكر ما كان لهذا التعليم من أثر في فلسفة أوروبا عن طريق القديس توماس St. Tomas d'Acquin (القرن الثالث عشر) .

أما ما أفاده الغربيون من معارف العرب أنفسهم في الأدب والشعر والتشريع ، والطب والفلك والتاريخ . والبيعة والكيمياء والجبر والتقويم والترقيم ، ومختلف الفنون والصناعات ، فهو أوسع من أن نلم ببعضه في هذا التمهيد . ولقد كتب فيه عناء أوروبا أسفاراً جمة ما بين وسيع ووجيز^(١) . والذي يعيننا هنا إنما هو أثر العرب والمسلمين في علم الأديان : الذي نحن بصدده .

وإنه لأثر جليل يمتاز بطابعين جديدين لم يسبق إليهما أحد فيما نعلم : أما أحدهما فهو أن الحديث عن الأديان بعد أن كان في العصور السابقة إما مغموراً في لجة الأحاديث عن شؤون الحياة ، وإما مدفوعاً في تيار البحوث النفسية أو الفلسفية أو الجدلية : أو على الأقل محدوداً بمحدود العقائد الموضعية وما يشارفها ، أصبح في كتب العرب دراسة وصفية واقعية ، منعزلة عن سائر العلوم والفنون ، شاملة لكافة الأديان المعروفة في عهدهم ، فكان لهم بذلك فضل سبق في تدوينه علماً مستقلاً ، قبل أن تعرفه أوروبا الحديثة بعشرة قرون .

وأما الآخر — وهو ليس أقل تقاسة من سابقه — فهو أنهم في وصفهم للأديان المختلفة لم يعتمدوا على الأخيلة والظنون ، ولا على الأخبار المحتملة للصدق والكذب ، ولا على العوائد والخزعبلات الشائعة في الطبقات الجاهلة ، والتي قد تنحرف قليلاً أو كثيراً عن حقيقة أديانها ، ولكنهم كانوا

(١) من الموسوعات كتاب جوستاف لوبون في « حضارة العرب » Gustave Le Bon . La Civilisation des Arabes . ومن المختصرات كتاب ألفه جونيبس « أخلاق وعوائد المسلمين »

E. F. Gautier, Mœurs et Coutumes des Musulmans. Livre IV.

يستمدون أوصافهم لكل ديانة من مصادرها الموثوق بها . ويستقونها من منابعها الأولى . وهكذا بعد أن اختطوه علماً مستقلاً . اتخذوا له منهجاً علياً سليماً .

ونحن ذاكرون هنا بعض أسماء المؤلفات العربية المشهورة في هذه المادة على ترتيبها التاريخي .

— كتاب « جمل المقالات »^(١) لأبي الحسن الأشعري ، المتوفى في سنة ٣٣٠ هـ (القرن العاشر الميلادي) .

— كتاب « المقالات في أصول الديانات » للسعودي ، المتوفى في سنة ٣٤٦ هـ (العاشر أيضاً) .

— كتاب « الفيصل » ، في الملل والنحل ، لابن حزم الظاهري المتوفى في سنة ٤٥٦ هـ (الحادي عشر) .

— كتاب « الملل والنحل » للشهرستاني المتوفى في سنة ٥٤٨ هـ (الثاني عشر) .

— كتاب « اعتقادات المسلمين والمشركون » للفخر الرازي المتوفى في سنة ٦٠٦ هـ (الثالث عشر) .

أفترى من الإنصاف بعد هذا أن يقال عن الإسلام : إنه لم يصنع شيئاً^(٢) في تاريخ الأديان المقارن ؟

نهضة أوروبا الحديثة :

بدأت أوروبا الغربية في القرنين الثالث عشر والرابع عشر تستيقظ رويداً رويداً ، وتلفت بأنظارها إلى الشرق الذي كان مبعث نورها .

(١) هذا الكتاب جمع فيه مؤلفه جملة الفوائد التي كان أودعها في كتابين سابقين له : أحدهما باسم « مقالات الإسلاميين » ، والآخر بعنوان « مقالات غير الإسلاميين » .

(٢) الأب شميدت في كتاب « نشأة الديانة وتطورها »

فجئت تبحث إليه البعث من رجال الدين ، الفرنسيكان والدومينيكان ، حتى بلغوا في رحلاتهم بلاد الهند والصين واطلعوا على دياناتها .

وفي القرنين الخامس عشر والسادس عشر — وهما أول العصر المسمى بعصر « البعث » أو « النهضة » — انبعث عمتها للاطلاع بنفسها على علوم اليونان وآدابهم وفتونهم القديمة باللغة اليونانية ، وكانت باكورة نشاطها في هذا الشأن تنقيحها عن الآثار الأسطورية وتفسير ما ترمز إليه من عقائد أو حوادث تاريخية .

ولم تلبث أن ظهرت حركة الإصلاح المسيحي (البروتستانتية) في منتصف القرن السادس عشر ، فكانت هيكلة بجانب من هذه النهضة العلمية في أوروبا ، بما مهدت له من دراسات في اللغة العبرية^(١) واللغات السامية الأخرى . نجية التفهم لنصوص التوراة والإنجيل ، التي كان رجال الإصلاح يتمسكون بحرفيتها . ولكنها من جانب آخر أغرقت أوروبا في حمة المنازعات والحروب الدينية ، التي عوقفت حركة اكتشاف الأقاليم ونشر المسيحية فيها . ولذلك بقي البروتستانت قرنين من الزمان لا يساهمون في هذه البعث ، وكان الكاثوليك (من أسبان وبرتغال وفرنسيين) هم القائمين إذ ذاك وحدهم بأعبائها .

ثم تتابع الرحالون من الفريقين وازدادت عنايتهم بالآقطار الجديدة في آسيا ، والأوقيانوسية ، وأمريكا ، ومجاهل أفريقيا ... حتى كان آخر القرن الثامن عشر ، وهو الوقت الذي نشطت فيه حركة التأليف في وصف عقائد هؤلاء الأقوام وعوائدهم ، فهناك اشترأت العقول إلى السؤال عما كانت عليه ديانة الإنسان الأول ، وبذلت محاولات لتحديدتها في ضوء المقاييس على ديانات هؤلاء « البدائيين » ، كما بذلت محاولات لاستنباط الطريق

(١) يذكرون أن هذه العناية البالغة باللغة العبرية كان مبعثها الاعتقاد بأن هذه اللغة هي لغة الإنسان في أول نشأته — اعتقاد اشترك فيه الكتاب البروتستانت والكاثوليك على السواء .

الذى سارت فيه الديانات منذ نشأة الإنسان إلى اليوم ، ومعركة أسلوب تطورها ، أو تولد بعضها عن بعض .

ومنذ ذلك اليوم أصبح علم الأديان ذا شعبتين اثنتين : شعبة جديدة مبتكرة ، وشعبة قديمة نالها شيء من التجديد .

(أما الشعبة القديمة المجددة) فهي تلك الدراسات الوصفية ، التحليلية ، الخاصة بملة ملة . وهي التي يمكن أن تعرفنا نشأة ديانة ما ، وحياة مؤسسها ، ومقومات عقائدها وعباداتها ، وأسباب انتشارها ، وألوان تطورها . إلى غير ذلك من المعاني التي ما فتئت مجالاً لحديث الناس منذ اختلفت مذاهبهم . وهذه الشعبة هي المشهورة بـ " تاريخ الأديان " ، ولو أنصفت التسمية لكانت " تواريخ الأديان " .

والتجديد الذي لحقها في العصور الحديثة يتناول مادتها ووسائلها جميعاً . فبعد أن كانت مادة البحث لا تتجاوز في الغالب حوض البحرين الأبيض والأحمر ، أعني ملتقى القارات الثلاث ، اتسعت الآن رقعتها حتى انتظمت القارات الخمس ؛ وبعد أن كانت محصورة أو تكاد - في نطاق الأمم المتعدنة ، ذات التاريخ المدون ، أو الآثار الخالدة ، تناولت الشعوب الهمجية والأمم البائدة ، بل تناولت إلى التقيب عما وراء التاريخ المعروف . نعم إن انقساح الميدان هكذا أمام المؤلفين المحدثين قد بعد بهم عن المنهج السليم الذي اتجهه مؤلفو العرب ؛ ولكنه على كل حال قد فتح أمام الباحثين آفاقاً جديدة لم يستشرف إليها السابقون ؛ ولا سيما في وسائل البحث وأدواته ، التي تنوعت حتى شملت علم اللغات المقارن ، وعلم طبقات الأرض ، وعلم التصوير والتمثيل الرمزيين ، بله علم النفس ، وعلم الاجتماع ، وعلم الأجناس البشرية ، وسائر ما يمت بسبب إلى ظاهرة الدين .

وليس من شك في أن الأداة الرئيسية في دراسة هذه الشعبة يجب أن تكون هي استقرار العقائد والعبادات وسائر التعاليم في كل نخلة ، من واقع الأقوال والأفعال الدالة عليها ؛ وأن تكون مهمة العلوم الإضافية قاصرة

على تقديم نوع من الضمان تحاط به عملية الاستقراء للتحقق من صحة سيرها ، وعدم مصادمتها لمقررات تلك العلوم . وهذا هو هدف النقد العلمي ^(١) الذي يقوم على مراجعة التاريخ مثلاً للتثبت من صحة الوثائق والأسانيد ، ومراجعة لغة الاصطلاحات الفنون لتحديد مدلولات النصوص ، وهكذا . . .

(وأما الشبهة الجديدة المبكرة) فهي ضرب من الدراسات النظرية ، والاستنباطات الكلية ، التي تهدف إلى إشباع نهمة العقل في التطلع إلى أصول الأشياء ومبادئها العامة ، حين تتشعب عليه جزئياتها وتفصيلاتها . . .
 يان ذاك - في موضوعنا - أن الذي يستقرىء الملل على كثرتها ، إذا درسها دراسة مقارنة ، وأخذ يعزل ما فيها من المفارقات ووجوه الاختلاف ، سيجد فيها ألبتة وجوهاً من المشابهة تتلاقى عندها كل الديانات ، وسيجد في نفسه إذ ذاك باعثة تصعب مقاومتها ، تدفعه إلى استخلاص هذه المبادئ العامة ، وجمعها في وحدة كلية يمد بها طبيعة الدين من حيث هو . كما أنه حين يرى ظاهرة التدين حظاً مشاعاً في الجماعات ، مشتركاً بين الأمم الحاضرة والغابرة ، البادية والمتحضرة ، لا يستطيع أن يدفع عن نفسه السؤال عن منشأ هذه الظاهرة العالمية ومصدرها : هل لها منبع في طبيعة الفرد أو المجتمع ؟ أم كانت وليدة المصادفة ، أو ثمرة الصنعة والابتكار ؟ أم ماذا ؟ وهل كان في اختلاف صورها ومظاهرها في غضون التاريخ ما ينم على وجود ضرب من التسلسل والتولد بين بعضها وبعض ، أو ما يدل على الأقل على شيء من التدرج التصاعدي أو التنازلي بينها ؟ أم أنها لم تسر على سنن واحد ، بل كانت تصعد تارة ، وتنحدر تارة ، وتقف طوراً ، وترجع عوداً على بدء كرة أخرى . . ؟

هذه الأسئلة وأشباهاها يصطدم بها دارس الأديان المختلفة في خاتمة

(١) وهو غير النقد الأدبي للمقائد والشعائر بتقدير قيمها ، وتمييز سليمها . سقيمها .
 فذلك مرحلة أخرى خارجة عن كلتا الشعبتين ، يمكن أن تسمى بالموازنة الأدبية بين الأديان .

مطالعه ، فيضعها في صيغة نيرة محدودة ؛ ولكنها تتجسم غامضة مبهمه في صدر كل شغوف بالمعرفة ولو لم يكن ذا اطلاع على غير دينه الخاص . وقد خاض فيها علماء أوروبا وأدباؤها في العصور الحديثه ، وعرض كل منهم وجهة نظره في حلها ؛ ولكنهم تناولوها أشتاتاً في مناسبات متفرقة : فمنهم من أفرد مسألة منها بتأليف ؛ ومنهم من أدخل مسألة أخرى في طي بحوثه الأدبية ، أو نظرياته الفلسفية العامة ؛ ومنهم من وضع مسألة ثالثة في مقدمة دراسته لدين معين ؛ ومنهم من ألم بهذه أو تلك في مدخل تأليفه عن تاريخ الأديان العام ؛ ومنهم من ساقها نكتة عابرة ؛ ومنهم من أطنب في الشكل والمظهر ، وكان أقل عناية بالصميم والجوهر

وأنت أأنت ترى معنا قبل كل شيء أن هذه المسائل ألصق بالدراسات الدينية منها بشيء آخر من الفنون والآداب ؟ أو لست ترى بعد ذلك أن ما فيها من تجانس الموضوع يجعلها جديرة بأن تجمع في سفر ، وأن يتألف منها شعبة مستقلة غايتها دراسة الظاهرة الدينية في مجملها ، دراسة تبسط وجوه النظر المختلفة في كل بحث ، وتعرض وجه الفصل فيه بميزان العدل الذي لا يحابي ولا يمارى ؟ ثم أأنت ترى أن هذا النوع من الدرس لتاريخ الديانة بإطلاق أحق بالصدارة والسبق على الدراسات المشهورة لتواريخ الأديان منفصلة ، وأنه يستأهل بطبيعته التعليمية أن يكون مقدمة لتلك الدراسات ؟ إذ أن مهمته هي تقرير المبادئ العامة ، ووضع الأسس الكلية ، التي لا بد من إرسائها قبل الشروع في تحديد ماهية كل دين على حدة .

من أجل ذلك كله وجهنا أول عنايتنا لمعالجة هذا الجانب من البحوث ، ورأينا حقاً علينا أن نسجل ها هنا خلاصة ما سبقت معالجته منها .

البحث الأول

في

تحديد معنى الدين

البحث الأول

في

تحديد معنى الدين

الوضع المنطقي السليم في ترتيب أعمالنا العقلية يقتضيها حين نطلب تفسير حقيقة معينة أن نبدأ بمعرفة عناصرها العامة، ومقوماتها الكلية، قبل أن نأخذ في البحث عن مميزات ومشتقاتها.

فن أحب أن يتعرف كنه دين الإسلام . أو دين المسيحية، أو اليهودية، أو المجوسية، أو البوذية، أو الوثنية، أو غيرها من الأديان التي ظهرت في الوجود، يحمل به أن يوفر همته قبل كل شيء على تعرف المعنى الكلي الذي يجمعها، والتميز المشترك الذي تنطوي عليه في جملتها، إذ من الواضح أنه وإن تفاوتت الأديان في نفسها، أو في مصادرها، أو في أهدافها، أو في قيمها، فإنها كلها يجمعها اسم «الدين». فلا يد أن تكون هناك وحدة معتوية تنظمها، ويبر عنها بهذا الاسم المشترك.

فأهي تلك الوحدة؟

بما الدين؟

هذا هو السؤال الأول الذي يجب أن نضعه نصب أعيننا ونحن على عتبة باب البحث في تاريخ الأديان.

والإجابة عن هذا السؤال لاغنى لنا عن الرجوع قبل كل شيء إلى معاجم اللغة العربية، لنستأنس بما دونة اللغويون فيها من وجوه الاستعمال لهذه المادة — نقول لنستأنس بما في هذه المعاجم، ولا نقول لنجد فيها ضالتنا المشودة، فكلنا نعرف مقدار الصعوبة التي يعانيها المزاوون لهذا

المعاجم ، ومبلغ إخفاقهم في استنباط المعاني المحددة من ثانياً تعريفاتها ، وفرط ألهم لهذا الحرمان .

لكنه إذا كان الياقوت كما قيل إحدى الراجيتين ، فالذي يربح بالناس من ناحية هذه الكتب هو أن تبدأ بتحديد مطامحنا منها ، فلا نطلب منها أكثر من طبيعتها ، ولا نكلفها شيئاً هو وراء أهدافها . ولعله ليس أطيب لقلب الباحث في هذه المعاجم من أن يوطن نفسه بآديء ذي بدء على أنها إنما وضعت لضبط الألفاظ لا لتحديد المعاني ، وأن مهمتها هي تقويم اللسان ، لا تثقيف الجنان . فإن شاء أن يتوسع في حدود هذه المهمة سيأخذ أن يقول إنها وضعت أيضاً لسرد المترادفات والمتقابلات ، وتقديمها لمن يفرض فيه أنه يعرف معنى كل مفرد على حدته . حاول مثلاً أن تعرف نعت طير ، أو حلية حيوان ، أو وصف نبات ، أو موقع بلد ، وافتح المعجم في باب الاسم المطلوب ، ثم انظر ماذا ترى : « طائر معروف » ، « حيوان معروف » ، « نبات معروف » ، « بلد معروف » . ذلك هو الجواب العتيق الذي تظفر به في غالب الأمر ، فهو تذكير للعارفين بالحقيقة التي يشير الاسم إليها . ومن لم يكن يعرف فلا سبيل له بذلك إلى أن يعرف . أما إذا سمحت هذه المعاجم بأن تقدم لقراءتها شيئاً من التعريف والتحديد ، فإنها لا تنال في كثير من الأحيان أن تعرف الشيء بنفسه ، أو بأنه غير ضده . هكذا : « البلاغ ، ما يتبلغ به ، و « الدواء ، ما يتداوى به ، و « الدين ، ما يدان به . أو يقال لك إن الدين هو الملة . فإذا رجعت إلى كلمة الملة في بابها قيل لك إنها هي الدين . وكذلك يقال لك في شرح لفظ « الحلال ، إنه ضد الحرام ، وفي تعريف « الحرام ، إنه ضد الحلال ، وهكذا .

دع ما وراء ذلك من سوء الترتيب ، وكثرة الخلط والإعادة ، وعدم زد كل طائفة من المعاني المتشابهة إلى أصل واحد يجمعها . على أن هذه الناحية الأخيرة ربما كانت أهون وجوه النقص ، وأقلها استعصاء على الإصلاح .

أقرب مثال لهذا الحشد والخلط والقواء المترائب تجده في المادة التي نحن بصددنا . فالذي يرجع فيها إلى القاموس المحيط ، أو إلى لسان العرب ، أو غيرهما ، يعقل في يدها ، ويحيل إليه أن هذه الكلمة الواحدة يصح أن تستعمل فيما شئت من المعاني المتباعدة ، بل المتناقضة : فالدين هو الملك ، وهو الخدمة . — هو العز ، وهو الدل . — هو الإكراه ، وهو الإحسان . — هو العادة ، وهو العبادة . — هو القهر والسلطان ، وهو التذلل والخضوع . — هو الطاعة ، وهو المعصية . — هو الإسلام والتوحيد ، وهو إسم لكل ما يستقد أو لكل ما يتعبد الله به . . . الخ .

نحن إذا بحاجة إلى التيسير عن ساعد الجد ، للوصول إلى لب الحقيقة من وراء هذه القشرة ، ولالتماس شيء من الوحدة في ثنابا هذه الكثرة . والواقع أننا إذا نظرنا في اشتقاق هذه الكلمة ووجوه تصرفها نرى من وراء هذا الاختلاف الظاهر تقارباً شديداً ، بل صلة تامة في جوهر المعنى ؛ إذ نجد أن هذه المعاني الكثيرة تعود في نهاية الأمر إلى ثلاثة معان تكاد تكون متلازمة ؛ بل نجد أن التفاوت اليسير بين هذه المعاني الثلاثة مرده في الحقيقة إلى أن الكلمة التي يراد شرحها ليست كلمة واحدة ، بل ثلاث كلمات ، أو بعبارة أدق أنها تتضمن ثلاثة أفعال بالتناوب .

بيان أن كلمة « الدين » تؤخذ تارة من فعل متعد بتعبد بنفسه : « دانه يدينه » ، وتارة من فعل متعد باللام : « دان له » ، وتارة من فعل متعد بالياء : « دان به » . وباختلاف الاشتقاق تختلف الصورة المعنوية التي تعطىها الصيغة .

١ — فإذا قلنا : « دانه ديناً » ، عني بذلك أنه ملك ، وحكمه ، وساسه ، ودبره ، وقهره ، وحاسبه ، وقضى في شأنه ، وبجازه وكافاه . فالدين في هذا الاستعمال يدور على معنى الملك والتصرف بما هو من شأن الملوك : من السياسة والتدبير ، والحكم والقهر ، والمحاسبة والمجازاة . ومن ذلك : « مالك يوم الدين » ، أي يوم المحاسبة والجزاء . وفي الحديث : « الكسبي من دان »

نفسه ، أى حكمها وضبطها . و « الدين » الحكم القاضى .

٢ — وإذا قلنا : « دان له » أردنا أنه أطاعه ، وخضع له . فالدين هنا هو الخضوع والطاعة ، والمباداة والورع . وكلمة : « الدين لله » يصح أن يفهم منها كلا المعنيين : الحكم لله ، أو الخضوع لله .

وواضح أن هذا المعنى الثانى ملازم للأول ومطالع له . « دانه قدان له » أى قهره على الطاعة تخضع وأطاع .

٣ — وإذا قلنا « دان بالشئ » كان معناه أنه اتخذ دينا ومذهبا ، أى اعتقده أو اعتاده أو تخلق به . فالدين على هذا هو المذهب والطريقة التى يسير عليها المرء نظريا أو عمليا . فالمذهب العملى لكل امرئ هو عادته وسيرته ، كما يقال : « هذا دينى ودينى » . والمذهب النظرى عنده هو عقيدته ورأيه الذى يعتنقه ، ومن ذلك قولهم : « دىنت الرجل » أى وكتبه إلى دينه ، ولم أعترض عليه فيما يراه سائغا فى اعتقاده .

ولا يخفى أن هذا الاستعمال الثالث تابع أيضا للاستعمالين قبله ؛ لأن العادة أو العقيدة التى يدان بها لها من السلطان على صاحبها ما يجعله ينقاد لها ، ويلتزم اتباعها .

وجملة القول فى هذه المعانى اللغوية أن كلمة الدين عند العرب تشير إلى علاقة بين طرفين يعظم أحدهما الآخر ويخضع له . فإذا وصف بها الطرف الأول كانت خضوعا وانقيادا ، وإذا وصف بها الطرف الثانى كانت أمرا وسلطانا ، وجبا وإلزاما ، وإذا نظر بها إلى الرباط الجامع بين الطرفين كانت هى الدستور المنظم لتلك العلاقة ، أو المظهر الذى يعبر عنها .

ونستطيع الآن أن نقول إن المادة كلها تدور على معنى لزوم الانقياد : فى الاستعمال الأول ، الدين هو إلزام الانقياد ؛ وفى الاستعمال الثانى ، هو التزام الانقياد ؛ وفى الاستعمال الثالث ، هو المبدأ الذى يلتزم الانقياد له . ولا يخفى ، من جهة أخرى ، أن معنى اللزوم هذا هو المحور الذى تدور عليه كلمة الدين بفتح الدال . والفرق بين الدين بالفتح والدين

بالكسر^(١) هو أن أحدهما يتضمن في الأصل إلزاماً مالياً ، والآخر يقتضي إلزاماً أدبياً . ونحن نعرف من سنن اللغة العربية في تصاريقها أنها حين تريد التفرقة بين الحسيات والمعنويات من جنس واحد قد تكتفي بتغيير يسير في شكل الكلمة مع إبقاء مادتها كما هي ، مثل العوج والعوج ، والخلق والخلق ، والرؤية والرؤيا ، والكبر والكبر .

وهكذا يظهر لنا جلياً أن هذه المادة بكل معانيها أصيلة في اللغة العربية . وأن ما ظنه بعض المستشرقين^(٢) — من أنها دخيلة ، معربة عن العبرية أو الفارسية ، في كل استعمالاتها أو في أكثرها — بعيد كل البعد . ولعلها نزعة شعوبية تريد تجريد الغرب من كل فضيلة ، حتى فضيلة البيان التي هي أغر مفخرهم .

ونعود إلى موضوعنا فنقول إن الذي يعيننا من كل هذه الاستعمالات هو الاستعمالان الأخيران . وعلى الأخص الاستعمال الثالث . فكلمة الدين التي تستعمل في تاريخ الأديان لها معنيان لا غير . (أحدهما) هذه الحالة النفسية *état subjectif* التي نسميها الدين *religiosité* (والآخر) تلك الحقيقة الخارجية *fait objectif* التي يمكن الرجوع إليها في العادات الجارية أو الآثار الخالدة ، أو الروايات الماثورة ومعناها جملة المبادئ التي تدب بها أمة من الأمم ، اعتقاداً أو عملاً . *doctrine religieuse* وهذا المعنى أكثر وأغلب .

يبد أن هذه التحليلات الاشتقاقية كلها إنما تكشف لنا عن جنس المعنى وأصله في اللغة ، ولا تصور لنا حقيقته وأصحة وافية ، كما هي في عرف الناس

(١) في شراح الفاموس نقلاً عن التراقي أن الأصمعي قال عن بعض العرب قرناً طريفاً . فقال : إنما فتح دال الدين لأحبي يعلو اللدين ، وكسرت دال الدين لا يبتأه على الخسوع ، وضع دال الدنيا لا يبتأها على الشدة .

(٢) انظر دائرة معارف الإسلام في كلمة « DIN » .

واصطلاحهم : بل لا تزال المسافة منفرجة بين المعنى اللغوي ، والمعنى العرفي . ذلك أنه ليس كل خضوع وانقياد يسمى في العرف ديناً ، فمضوع المظلوم للغالب ، وطاعة الولد لوالده ، وتعظيم المزموس لرئيسه ، كل أولئك قد يكون من معدن آخر غير معدن الدين ؛ كما أنه ليس كل رأى ومذهب ، ولا كل سيرة وخلق ، يسمى ديناً .

فما هي الخصائص والعناصر الجوهرية التي تميز الفكرة الدينية أو السلوك أو الشعور الديني بوجه عام عما سواها ؟

لا ريب أن تحديد هذه الخصائص تحديداً حقيقياً لا يتم إلا في نهاية العلم ، بعد استعراض جميع النحل ومقارنتها ، واستنباط القدر المشترك بينها . ولكنه إذا تعذر علينا الآن ، ونحن في فاتحة البحث ، أن نعرض البيانات أنفسنا لنستخرج منها الحد الأدنى المشترك بينها ، ففي وسعنا أن نعرض طائفة من التعريفات التي سبقنا بها العلماء ، سواء منها ما وضعه الإسلاميون لكلمة الدين ، وما وضعه الغربيون للكلمة التي تقابلها ، وهي كلمة Religion ، وأن نقسّي على هذا العرض بشيء من التحليل والنقد ، لنعرف إلى أي حد تنطبق هذه التعريفات على البيانات المعروفة .

أما الإسلاميون فقد اشتهر عندهم تعريف الدين بأنه « وضع إلهي سائق لذوى العقول السليمة باختيارهم إلى الصلاح في الحال ، والفلاح في المآل » . ويمكن تلخيصه بأن نقول : الدين « وضع إلهي يرشد إلى الحق في الاعتقادات ، وإلى الخير في السلوك والمعاملات » .

وأما الغربيون فلم يفلحوا في ذلك تعبيرات شتى^(١) . وهذه نماذج منها : يقول سيبرون ، في كتابه (عن القوانين) : « الدين هو الرباط الذي يصل الإنسان بالله »^(٢) .

ويقول كانت ، في كتابه (الدين في حدود العقل) : « الدين هو الشعور

(١) Voir Chachoin, Evolution des Idées Religieuses et des Religions

(٢) La religion est le lien qui unit l'homme à Dieu (Cicéron, de Legibus, I. XV).

بواجباتنا من حيث كونها قائمة على أوامر إلهية،^(١)
 ويقول شلاير ماخر، في (مقالات عن الديانة) : «قوام حقيقة الدين
 شعورنا بالحاجة والتبعية المطلقة»^(٢).
 ويقول الأب شاتل، في كتاب (قانون الإنسانية) : «الدين هو مجموعة
 واجبات المخلوق نحو الخالق : واجبات الإنسان نحو الله، وواجباته نحو
 الجماعة، وواجباته نحو نفسه»^(٣).
 ويقول روبرت سبنسر، في خاتمة كتاب (المبادئ الأولية) : «الإيمان
 بقوة لا يمكن تصور نهايتها الزمانية ولا المكانية، هو العنصر الرئيسي في
 الدين»^(٤).
 ويقول تايلور، في كتاب (المدنيات البتائية) : «الدين هو الإيمان
 بكائنات روحية»^(٥).
 ويقول ماكس ميلر، في كتاب (نشأة الدين ونموه) : «الدين هو
 محاولة تصور ما لا يمكن تصوره، والتعبير عما لا يمكن التعبير عنه. هو
 التطلع إلى اللانهاية، هو حب الله»^(٦).
 ويقول إميل برنوف، في (علم الديانات) : «الدين هو العبادة. والعبادة

(١) La religion est le sentiment de nos devoirs en tant que fondés sur des commandements divins (Kant. La Religion dans les limites de la Raison, 4ème partie, 1ère section).

(٢) L'essence de la religion consiste dans le sentiment de notre dépendance absolue (Schleiermacher, Discours sur la Religion, second Discours).

(٣) La religion est la collection des devoirs de la créature envers le créateur : devoirs de l'homme envers Dieu, envers la société et envers soi-même (Abbé Chatel : Code de l'Humanité, Chapitre V).

(٤) La croyance en un pouvoir dont on ne peut concevoir les limites dans le temps ni dans l'espace est l'élément fondamental de la religion (Robert Spencer. Principes Primaires).

(٥) La religion est la croyance en des êtres spirituels (Taylor, Civilisations Primitives, Ch. XI).

(٦) La religion est un effort pour concevoir l'inconcevable, pour exprimer l'ineffable, une aspiration vers l'infini, un amour de Dieu (Max Müller, Origine et Développement de la Religion, Leçon I, ch. IV).

عمل مزدوج : فهي عمل عقلي به يعترف الإنسان بقوة سامية ، وعمل قلبي أو انعطاف محبة ، يتوجه به إلى رحمة تلك القوة ،^(١) .

ويقول ريفيل ، في (مقدمة تاريخ الأديان) : « الدين هو توجيه الإنسان سلوكه ، وفقاً لشعوره بصلة بين روحه وبين روح خفية ، يعترف لها بالسلطان عليه وعلى سائر العالم ، ويطلب له أن يشعر باتصاله بها »^(٢) .
ويقول جويوه ، في كتاب (لادينية المستقبل) : « الديانة هي تصور المجموعة العالمية بصورة الجماعة الإنسانية . والشعور الديني هو الشعور بتبعيتنا لمشيئات أخرى يركزها الإنسان البدائي في الكون »^(٣) .

ويقول ميشيل ماير ، في كتاب (تعاليم خلقية ودينية) : « الدين هو جملة العقائد والوصايا التي يجب أن توجهنا في سلوكنا مع الله ، ومع الناس ، وفي حق أنفسنا »^(٤) .

ويقول سلفان بيريسيه ، في كتاب (العلم والديانات) : « الدين هو الجانب المثالي في الحياة الإنسانية »^(٥) .

ويقول سالومون ريناك ، في (التاريخ العام للديانات) : « الدين هو مجموعة التورعات التي تقف حاجزاً أمام الحرية المطلقة لتصرفاتنا »^(٦) .

(١) La religion est un acte d'adoration ; et l'adoration est à la fois un acte intellectuel par lequel l'homme reconnaît une puissance supérieure, et un acte d'amour par lequel il s'adresse à sa bonté (Emile Burnouf, Science des Religions, ch. XII).

(٢) La religion est la détermination de la vie humaine par le sentiment d'un lien unissant l'esprit humain à un esprit mystérieux, dont il reconnaît la domination sur le monde et sur lui-même, et auquel il aime à se sentir uni. (Réville, Prolegomènes à l'histoire des Religions).

(٣) La religion est un sociomorphisme universel. Le sentiment religieux est le sentiment de dépendance par rapport à des volontés que l'homme primitif place dans l'univers. (Guyan, Irreligion de l'avenir, P. 1-3).

(٤) La religion, c'est l'ensemble des croyances et des préceptes qui doivent nous guider dans notre conduite envers Dieu, envers notre prochain et envers nous-mêmes (Michel Mayer, Instructions Morales et Religieuses, 1ère leçon).

(٥) La religion, ...«c'est la part de l'idéal dans la vie humaine» (Sylvain Périsse, Science et Religions, ch. 1).

(٦) La religion : « Un ensemble de scrupules qui font obstacle au libre exercice de nos facultés » (Salomon Reinach, Orphée : Hist. gén. des Rel. n. 4).

ويقول إميل دوركايم ، في (الصور الأولية للحياة الدينية) : « الدين مجموعة متسقة من الاعتقادات والأعمال المتعلقة بالأشياء المقدسة (أي المعزولة المحرمة) — اعتقادات وأعمال تضم أتباعها في وحدة مخوية تسمى الملة ، (١) » .

• • •

من هذا العرض يبين أن حقيقة الدين لا تكفي في تحديد فكره . الاعتقاد بإطلاق أو فكرة الخضوع من حيث هي ، وأنه لا بد من إضافة قيد أو قيود أخرى تحدد ما يبرز عناصرها الجوهرية . وتلك هي المحاولة التي بذلها الباحثون حين قدموا لنا مختلف التعريفات التي أوردنا الآن جانباً منها .

غير أنه ليس من العسير على من يستعرض هذه التعاريف — الإسلامي منها وغير الإسلامي — أن يلاحظ أن الجمهرة الغالبة منها قد تجاوزت الحد في التحديد ، حتى حصرت معنى الدين في نطاق الأديان الصحيحة ، المستندة إلى الوحي السماوي ؛ وهي التي تتخذ معبوداً واحداً ، هو الخالق المهيمن على كل شيء . فالديانة الطبيعية المستندة إلى محض العقل ، والديانات الخرافية التي هي وليدة الخيالات والأوهام ، وكل ديانة تقوم هي أو جانب منها على عبادة التماثيل ، أو عبادة الحيوان ، أو النبات ، أو الكواكب ، أو الجن ، أو الملائكة . . . الخ . تخرج بمقتضى هذه التعاريف عن أن تكون ديناً ؛ مع أن القرآن قد سماها كذلك حيث يقول : « ومن يتبع غير الإسلام ديناً ، ويقول : « لكم دينكم ولي دين » . »

ولقد رأينا كيف وصل الأمر ببعض الباحثين في تحديد موضوع الدين إلى تصويره بأرقى صورة عرفت في الفلسفة ، وأبعد صورة عن الخطور

(١) La religion est un système solidaire des croyances et des pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites — croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale appelée Eglise, tous ceux qui y adhèrent (Durkheim, Formes Élémentaires de la Vie Religieuse, p. 65).

ييال العامة من المتدينين ، أعنى تلك الفكرة التي عبر عنها روبرت سبنسر بقوله إن العنصر الأصيل في الدين هو الإيمان بقوة لا يمكن تصور نهايتها الزمانية والمكانية . فهدم اللاتهاية إن صح أنها عقيدة كبار الفلاسفة والعلماء ، لا تطبق بحال على عقيدة المشبهين ولا المجسدين ولا القائلين بأن ربهم في السماء . ونحن هنا لا نطلب تحديد الدين الصحيح فحسب ، بل الدين من حيث هو ، في مختلف صورته ومظاهره .

ثم رأينا كيف أن « ما كس ميلر » كان أشد تضيقاً لهذه الدائرة ، حين قال إن الدين هو « محاولة تصور ما لا يمكن تصوره » ، فهذه العبارة لا تنطبق في حقيقتها إلا على نوع من الأديان يفصل بين العقيدة والعقل فصلاً تاماً ، ويفرض على معتقيه أن يؤمنوا بما لا تقبله عقولهم ، ولا تتصوره^(١) أذهانهم .

هذا الغلو في طرف التضيق لدائرة المحدود ، يقابله — كما رأينا — غلو في الطرف الآخر ، يمثله فريق من علماء الاجتماع وعلماء الآثار (أمثال إيميل دوركايم ، وسالومون ريناك) . فهؤلاء لا يكتفون بحذف فكرة « الإله » الخالق ، اللاتهاية ، الذي لا يحيط به التصور ، من التعريف الجامع للأديان ، بل يذهبون إلى وجوب إبعاد أصل فكرة الألوهية بكل معانيها من هذا التعريف ؛ محتجين بأن في الشرق أدياناً ، مثل البوذية ، والجائينية ، والكونفوشيوسية ، تقوم على أساس أخلاقي بحت ، خال من تأليه كائن ما ، وأن الذين يؤلهون « بوذا » و « جينا » إنما هم مبتدعون ، خارجون عن أصول دينهم الحقيقي القديم .

فلنتظر في قيمة هذا النقل ، ومعزى هذه الحجة !

(١) إذا كان مقصود الفيلسوف من التصور هو أن يرسم في ذهن صورة خيالية جسمية للاله ، وليس مجرد الفهم والإدراك العقلي ، يكون هذا التعريف كسابقه في أنه ينطبق على الأديان العليا المثالية ، ولا يرد عليه اعتراضنا الأخير .

هل يعنى هؤلاء الباحثون أن الأديان الصينية المذكورة مجردة من كل فكرة نظرية اعتقادية ؟

إن الحقيقة التي أجمع عليها مؤرخو الأديان هي أنه ليست هناك جماعة إنسانية ، بله أمة كبيرة ، ظهرت وعاشت ثم مضت دون أن تفكر في مبدأ الإنسان ومصيره ، وفي تحليل ظواهر الكون وأحداثه ، ودون أن تتخذ لها في هذه المسائل رأياً معيناً ، حقاً أو باطلاً ، يقيناً أو ظناً ، تصور به القوة التي تخضع لها هذه الظواهر في نشأتها ، والمآل الذي تصير إليه الكائنات بعد تحولها . وهذه الأديان الثلاثة المشار إليها لم تشذ عن هذه القاعدة قط ، فهي ، من جهة مصدر الحوادث ، لا تنكر وجود الآلهة الهندية المسماة « أندرا » ، و « أجنى » ، و « فارونا » ، ... الخ ؛ ومن جهة مصير الإنسان ، لم تنس تلك النظرية الهندية القديمة في الحياة وآلامها ، وفي أن تتعلق بملاذمها ومتعها هو السبب في عودة الحياة إلى الجسم في صورة ما ، بعد الموت ، فلا ينتقل الإنسان بذلك من ألم إلى ألم ، وأنه لا سبيل إلى الراحة التامة إلا بالزهد التام في الحياة . نيموت الإنسان بلا رجعة ، فلا يعود إلى آلام الحياة مرة أخرى .

نعم قد يشكك علينا أن مؤرخي البوذية يقولون إن الآلهة الهندية ، التي سرى الاعتقاد بها إلى البوذية القديمة ، لم يكن لها في نظر البوذيين سلطان إلا على العالم المسمى ، الذي يريد البوذي أن يتخلص منه ، فهو لذلك لا يعبدها ولا يرجو خيرها ، بل يريد أن يهرب من سلطانها بالموت الأبدى ؛ ثم هو لا يعتمد عليها في شؤونه الأدبية ، بل يعتمد على مجهوده العقلي والخلق فحسب . ووجه الإشكال أننا سواء أقلنا إن البوذية القديمة لا تعرف آلهة البتة . أم قلنا إنها تعترف بآلهة لا تعبد ، فالنتيجة واحدة : وهي أن تكون هناك ديانات خالية من فكرة العبادة ، وذلك إما لحلوها من كل عنصر نظري اعتقادي في مصدر الكائنات ، وإما لأنها مركبة تركيب ضم لا امتزاج فيه ، من عنصرين متباينين لا يلوى بعضهما على بعض ،

بحيث يكون شطرها النظري مثبتاً لقوى عظيمة ذات سلطان على الوجود ولكنها لا شأن لها بأعمالنا ، وشطرها العملي مبنياً لطريق السلوك الذي يخلص النفس من آلام الحياة ، من غير توجه إلى تلك القوى .
لكن المسألة إنما هي في صحة تسمية أمثال هذه المذاهب أدياناً .

ونحن لا نرى مانعاً من أن يصطلح مصطلح على هذه التسمية ، ولكنه يكون اصطلاحاً نائياً عن معهود الناس ، بجافياً لذوق اللغات ، ولا سيما لغتنا العربية التي لا تفهم من اسم الدين إلا اعتقاداً بشيء يدين له المرء ، أى يخضع له ويتوجه إليه بالرغبة والرغبة والتقديس . بل إننا لا نبالي إذا قلنا إن كل مذهب يخلو من هذه الدينونة هو أحق باسم « الفلسفة الجافة » منه باسم آخر . وأكبر الظن عندنا أن الديانات المذكورة (البوذية والكوثوشوسية ونحوهما) ما استحققت أن تدرج في جدول الأديان إلا منذ دخلتها فكرة التأليه ، أو على اعتبار أنها كانت كذلك أبداً .

وبالجملة فنحن لا نوافق على حذف مبدأ الألوهية من تعريف الأديان . بل نذهب إلى القول مع الفيلسوف الألماني (إرنست شلاير ماخر) بأن قوام حقيقة الدين هو ذلك الشعور بالحاجة والتبعية المطلقة لقوة قاهرة . فلا ريب أن هذا الشعور ركن أصيل لا بد منه في تحقق ماهية الدين من حيث هو .

ولكنه مع ذلك لا يحتوي كل العناصر التي يتألف منها هذا المفهوم ؛ إذ لو كان كل شعور بالخضوع الكلي والتبعية المطلقة لقوة قاهرة أيّاً كانت ، وأيّاً كان لون الخضوع لها ، يسمى ديناً ، لكان أحق الضرورات بهذا الاسم حاجتنا إلى التنفس والغذاء ، واستسلامنا التام لقوانين الثقل والجاذبية وسائر العوامل الكونية ؛ ولا قاتل بذلك .

يجب إذاً أن تتابع البحث ، لمعرفة الفوارق والمميزات التي تجعلنا نسمي نوعاً من الخضوع ديناً ، ولا نسمي نوعاً آخر منه بهذا الاسم .

وإن التحليل الدقيق لنفسية المتدين يكشف لنا نوعين من هذه الفوارق والمميزات .

(أحدهما) في صفات الشيء الذي يقديسه المتدين ويخضع له .

(والثاني) في طبيعة هذا الخضوع .

فلم بنا ندرس هذين النوعين :

أول ما يواجهنا من الفروق بين الخضوع الديني والخضوع اللاديني يتمثل في مجموعة الصفات التي يحدد بها المتدين موضوع خضوعه ومناط تقديسه الديني ، ويميزه بها عن سائر الأشياء التي يعظمها ويخضع لسلطانها . كلنا نقدر معنى الشرف ، والعرض ، والحرية ، والكرامة ، وما إلى ذلك من المعاني الانسانية الثمينة ؛ وكلنا نشعر بالخضوع والطاعة القهرية لقوانين الكون وسننه الثابتة التي لا نستطيع أن نتقضاها أو نبدلها . لكن الشيء الذي يقديسه المتدين ليس من جنس تلك المعاني العقلية المجردة ، وليس من قبيل هذه التصورات الشائعة المهمة ؛ ذلك أن المتدين يهدف بتقديسه إلى حقيقة خارجية عن نطاق الأذهان ؛ وإن كانت تعبر عنها الأذهان فإنها في هذا التعبير تشير إلى ذات مستقلة ، قائمة بنفسها ، ليست مجرد عرض من الأعراض أو لقب من الألقاب . هكذا يتفصل منذ البداية موضوع العقيدة الدينية عن هذا الضرب من المعاني المقدسة ، من حيث إن الصلة بين المقدس والمقدس عند المتدينين هي قبل كل شيء صلة بين ذات وذات ، لا بين ذات وفكرة مجردة أو تجريدية كما في الأمثلة التي أسلفناها . ثم إن هذا التقديس الديني ليس تقديساً لذات أياً كانت ، وإنما هو تقديس لذات لها صفات خاصة ، وأهم مميزاتها أنها ليست عما يقع عليه حس المتدين ، ولا عما يدخل في دائرة مشاهداته ، وإنما هي شيء غيبي لا يدركه إلا بحقله ووجدانه . فالفاصل الثاني الذي تميز به العقيدة الدينية بمختلف أنواعها هو أن لها خاصة الإيمان بالغيب ، أي بما وراء الطبيعة .

ثم إن هذا الغيب الذي تؤمن الأديان بوجوده من وراء الطبيعة ليس من جنس هذه الطبيعة المادية المتفعلة ، بل هو شيء ذو قوة فعالة مؤثرة ، وله أسلوب في تصرفاته مبين للقرائن التي تؤثر بها المادة فيها جوارها ، إذ أن هذه المواد يصدر عنها أثرها دون شعور منها ، ولا اختيار لها في حدوثه . أما القوة التي يخضع لها المتدين فإنه يفهمها على أنها قوة عاقلة تقصد ما تفعل ، وتصرف بمحض إرادتها ومشيتها ..

وأخيراً فإن هذه القوة العاقلة المدبرة في نظر المتدينين ليست قوة منظوية على نفسها ، منعزلة عنه وعن العالم ، بل يرى أن لها اتصالاً معنويّاً به وبالناس ، تسمع نحيوانهم ، وتصفى لشكواهم ، وتعنى بآلامهم وآمالهم ، وتستطيع إن شاءت أن تكشف عنهم ما يدعونها إليه .

من جملة هذه المعاني يتحدد على وجه الإجمال المعنى الذي يتعلق به الاعتقاد والتقديس في جميع الديانات . ولتلخيص هذه الاعتبارات في لقب واحد نقول إن التقديس الديني « تأليه ، وعبادة ، وإله موضوعه » إله ، معبود .

ولعلك قد يشك عليك من مقالاتنا هذه أننا جعلنا مناط الاعتقاد والتأليه في جميع الأديان ذاتاً غيبية لا تراها العيون ، كأن لم يكن من الأقوام من عبد الأحجار والأشجار والأنهار ، والطيور والحيوان والإنسان . فاعلم أن كلمات الباحثين في تقسيات المتدينين وعقلياتهم قد تطابقت على أنه ليس هناك دين أبداً كانت منزلته من الضلال والخرافة ، وقف عند ظاهر الحس ، واتخذ المادة المشاهدة معبودة لذاتها ، وأنه ليس أحد من عباد الأصنام والأوثان كان هدف عبادته في الحقيقة هياكلها الملموسة ، ولا رأى في مادتها من العظمة الذاتية ما يستوجب لها منه هذا التبجيل والتكريم . وكل أمرهم هو أنهم كانوا يزعمون هذه الأشياء مهبطاً لقوة غيبية ، أو رموا لستر غامض ، يستوجب منهم هذا التقديس البليغ . فهي في نظرهم أشبه شيء بالتأميم والتعويذات التي يتفائل أو يتبرك بها ، أو يستدفع بها شيء من

الحسد أو السحر ، لا على أن لها خاصية ثابتة كائنة فيها كيون النار في الرماد ، أو أن لها قوة طبيعية كقوة المغناطيس ، بل على أن وراءها أو حولها روحاً ^(١) عاقلاً ، مدبراً ، مستقل الإرادة ، يستطيع أن يغير بمشيئته سير الأمور ويجري العادات ، فيعطى ويمنع ، ويضر وينفع ، من حيث لا ينتظر الناس ذلك في العادة ، وأن تلك المواد المشاهدة بما هي في اعتقادهم

(١) من الأمثلة التي توضح لنا عموم هذه الفكرة ، أعني فكرة الروح والقيس ، وسرابتها حتى في الديانات الوثنية الممجبة ، قصة ذلك للبود البصري الذي يقسمه الزوج في جبال التوبة ، والذي يروي لنا عزام باشا أنه جالس في إحدى رحلاته في جنوب كردقان ؛ فإن قومه يزعمون فيه قوة عجيبة على علم القيس وقيل الخوارق ، فيسألونه أن يدفع عنهم البلاء والمرض ، وأن يشير عليهم بالوقت المناسب للصيد والحرب ، ويتصورون منه أن يأتيهم بالخرزجهم وساعتهم . وهم من أجل ذلك يقدمون له القرابين والمدايا ، ويحسبون في حضرته رجالاً ونساء ، فيرقصون ويطربون طلباً لرضاه . فإن أبي تحقير مطالبهم في أول الأمر ، بالتوا في دعائه واسترضائه . . . حتى إذا يئسوا منه سجنوه ، بل ربما قتلوه ، وأقاموا غيره مقامه ممن له هذه الخصائص الخارقة (انظر الرسالة الخالصة لسيد الرحمن عزام باشا ص ٦ و ٧) . فهم إذاً لا يعبدون فيه هذا الشخص الشاهد القين يتحكمون هم فيه بالسجن أو التعذيب أو القتل ؛ وإنما يتوجهون فيه إلى ذلك السر المجهول .

وعنى المؤلف فيقول إنه لم يستطع أن يتبين : « أحرق في نظرم إله كامل ، أم هو كأمثال الجاهلية ، يعبدونه زلتى لمن هو أعظم منه في نظرم ؟ » . أما نحن فنرجع أنهم إنما يكبرون فيه علم الأسرار والقدرة على قضاء الحاجات إلى حد محدود ؛ كما يعتقد العوام من أهل الأديان في الأولياء والقديسين . ولا يمنع ذلك من انتقادهم في الإله الأعظم ، كما هو الحال في سائر الديانات الوثنية المعروفة للباحثين ، وكما يدل عليه موقف هؤلاء النوبيين أنفسهم من عبودهم ؛ فهم لا يسألونه أن يحول الجبال ذهباً ، أو يجعل البحار لبناً وعسلاً ، أو يغير سير الأقاليم ، أو يرزقهم الخلود في الدنيا ؛ فضلاً عن أن يظنوا أنه خلق نفسه ، أو خلق السموات والأرض ، أو أنه هو عسك نظامها ؛ وإنما يلتصقون منه بظنهم بأنه يمكنه قد سبق لهم البهيد بوقوف أمثالها ، ويريدون بالتقرب إليه الانتفاع بما عنده من العلم والقدرة الروحية في إصلاح معاشهم ؛ كما يتوسل المريض إلى الطبيب بأنواع العطاء والإكرام . ومع ذلك فإن إصرارهم على وضعها بعد إغداق العطاء عليه ، ويسد معالجته بالزبان الوحيد والتهديد ، هو بأن يكون في نظرم دليلاً على جهله وعجزه ، أخرى منه دليلاً على خبثه ونجسه . فهذا القتل والإخفاق من المبردين ، وهذا اليأس من العابدين ، يلجئ الناس بظنهم إلى الاعتراف بقوة علوية ، يتقاصر دورها علم العالمين وقدرة القادرين ، وإن التجسروا أحياناً إلى القوى الدنيا ، التماساً للحاجة العاجلة من حيث يظنون الحصول عليها .

إلا مظهر ومطلع يطل منه هذا الروح الحق ، وبارك من يتمسح بتلك
الحياكل التي اتخذها له مظهراً ومزاراً .

لزمنا إذاً أن نضم عنصراً رابعاً إلى التعريف : فنقول إن القوة التي
يقدرها المتدين ليست فكرة مجردة ، وصورة عقلية خالصة ، بل هي حقيقة
خارجية ، ونقول إن هذه الحقيقة ليست مادة يقع عليها الحس ، بل هي سر
غيب لا تدركه الأبصار ؛ ونقول إن هذه القوة الغيبية قوة عاقلة تتصرف
بالإرادة ، لا بالضرورة كالغناطيس والكهرباء ؛ ونقول أخيراً إن لهذه
القوة عناية مستمرة بشؤون العالم الذي تدبره ، وإن لها تجاوباً نفسياً
مع نفوسه .

وهكذا نقرر مع العلامة (تايلور) أن الدين يتضمن دائماً ، الإيمان
بكائنات روحية ، لكن على شريطة أن نأخذ كلمة الروح هنا بأوسع معانيها
فلا نحدد طبيعتها ، ولا مدى سلطانها ، ولا طريقة تصرفها ، بل ندعها تتسع
للتصورات المختلفة في ماهية تلك القوة ؛ ونكتفي بأن نقول على الجملة إنها
قوة خفية ، شاعرة ، مدبرة ، وإن أفعالها تصدر عنها بمحض إرادتها ، وإنها
تستمع لمن يدعوها ولها مطلق الحرية في قبول مطالبه أو رفضها .

هذا العنصر الرابعي : — عنصر الذات ، الغيبية ، الروحية ، المتصلة
معنوياً بعابديها — هو الحد الموضوعي الرئيسي الذي يفصل بين وجهتي
النظر الدينية واللا دينية .

فإنما النظرة المنطقية أو النفسية تنحصر في حظيرة العقل أو النفس ،
باحثة عما فيهما من المعاني والأحوال . ولا يعنىها دراسة ما خلف هذه
الحدود ؛ والنظرة الطبيعية تبرز إلى الوجود الخارجي ولكنها لا تعالج
إلا ما يقع عليه الحس والمشاهدة بالفعل ، أو ما هو من نوع ^(١) هذه

(١) ليالك أن تظن إذاً أن خضوع علماء اللادة لقوة القانون الطبيعي العام يعد منهم
خضوعاً لسر باطن أو لمعنى معقول ؟ فالواقع أنهم إذا جاوزوا للمشاهد المحسوس ، لم يفكروا =

المحضات المشاهدات ، ولا تنفك عن هذه القيود ، تنفذ النظرة الدينية فتري من وراء ذلك كله إلى حقيقة أخرى لا تلبس في داخل النفس ولا في خارجها المادى ، وإنما هي ذات غيبية وراء الطبيعة ، بل فوق الطبيعة ... فشان المتدين أنه يطلب وراء كل حس معنى ، ويلتمس تحت كل ظاهر باطناً ، ويضع في مبدأ كل فعل فاعلاً ، معتقداً أنه لا يقع في الكون شيء من دقيق الحوادث وجليلها إلا وللإله (أو لبعض الآلهة) فيه قضاء وتدير . نعم إن الفلسفة الروحية تشارك النظرة الدينية في هذا الإيمان بما وراء الطبيعة من قوة أو قوى فاعلة عاقلة ، ولكنها تفارقها بأنها منقطعة الصلة الأدبية بهذه القوة : فليس بين الفيلسوف وبينها ارتباط بحقوق أو واجبات ، وليس بينهما مناجاة تبادل فيها المطالب والرغبات . أما المتدين فإنه يؤمن بهذه الصلة إلى حد أنه يجعلها جزءاً حيوياً من كيانه النفسى ؛ ولذلك نراه كلما حزبه حاجاته ، وتصرت عليه رغباته ، تطلع إلى روح أشد قوة ، يلتمس منها تلك الحاجات والرغبات .

على أنه ليس كل إيمان بقوة غيبية روحية ، ولا كل توجه إلى تلك القوة ، يدخل صاحبه في جماعة المتدينين ؛ فإن موقف العالم الروحاني في مناجاته للأرواح ، ليس أحق باسم الدين من موقف أخيه العالم الطبيعى لدى الأشباح ، وإن كان قد يشبه الأمر بين موقف المتدين في عبادته ، من حيث يتصل كل منهما بقوة خفية ، يستلهمها ويلتمس عونها ، إلا أنه ، على الرغم من الاشتراك في جنس هذه الصلة ، تختلف الحقيقتان اختلافاً كبيراً ، حتى إن طرق النسبة في الأوضاع غير الدينية قد يبدو أن متعكسين

إلا أنها هون من جنس الشاهد المختوس . وليس القانون العلمى في ظرومه إلا تلك العبارة الجامعة التي تلخص جملة من التجارب المتكررة في حوادث مشاهدة يرتبط بعضها ببعض على نسق ثابت . فهم دائماً في استسلام للأمر الواقع الذى لا يقهون تعليله ، ولا يفهمون معرفة سببه الأول . أما النظرة الدينية فإنها ، حتى عندما يشورها الخطأ وتعمل إلى الخرافة ، تهدف إلى أبقى أوسم وأعمق ، تجعل صاحبها يخضع بتطلياً لهذا الأمر ومبدئه ، ومصرته ومديره ، على أى صورة أمكنه أن يصور ذلك المبدأ

تمام الانعكاس بالنسبة لها في الأوضاع الدينية ؛ ذلك أن القوى السرية التي يدعوها الساحر^(١) أو الكاهن أو مناجي الأرواح لا تقع صورتها في

(١) - السحر سقافة يقصد منها إحداثه الخواص بطرق خفية .. وهو فن يتشعب إلى شعب كثيرة ، فهو كما يختلف من حيث قيمة أهدافه (إذ منها الخيرة ؛ كشفاء الرخى ومعرفة البارق ؛ أو العزيمة بطلب الأمان وإفراح السداوة بين الأزواج والأصحاب) يختلف كذلك من حيث مناهجه ووسائله . فنه ما يعتمد أسباباً طبيعية وهو المسمى بالسحر الأبيض « *magie blanche* » ومنه ما يستدعى وسائل روحانية ؛ وشيطانية على الأخص ، وهو المعروف بالسحر الأسود « *magie noire* » .

وحدثنا هنا إنما هو عن هذا القسم الذى يقوم على الاستمالة بالأرواح ودعائها لتحقيق مأرب الساحر ؛ لأنه هو الذى يتصرف إليه اسم السحر عند إطلاقه ؛ وهو الذى قد يشبهه جلسة بالأعمال الدينية .

وذلك بخلاف القسم الأول ، الذى يعتمد الوسائل المادية ؛ فإنه لا التباس في أمره ، على الرغم من كثرة أنواعه واختلافها : (فنه نوع) يقوم على المهارة وخفة اليد وهو المسمى بالشمعة أو الشعقة . (ونوع) ينتفع بالخصائص الطبيعية والسكبائية للأشياء ؛ وهذا هو سحر علماء الصيدلة ونحوم . (ونوع) يعتمد على حساب سير الشمس والقمر ومواقع النجوم ، وما يظن من الارتباط بينها وبين حوادث الكون ؛ وهو المسمى بالتنجيم . (ونوع) يقنى على الاعتقاد بأن الأشياء والناس يوجد فيها — بصورة جلية في البعض وخفية في البعض الآخر — خاصية يسميها البلاينيون *mana* ويسميها بعض القبائل *manitou* وبسطها بأسماء أخرى ؛ وهي تلك القوة التي يمكن مرجعها بكلمة لكه بضم الليم ، أو بكلمة المين بضم الياء « أو للوهبة ، أو الحظ ، أو البركة ؛ وبالجملة السر التي من ثاله قد وافاه التوفيق في مقاصده من الرزق والنصر والقوة والنفوذ إلى غير ذلك . والجهلاء حين يلتصقون هذه القوة في أبرز مقلاتها يتمدون في الخالب على أول تجربة أو مصادفة يقرن فيها الحظ بوضع معين ، أو بالحضور في مجلس شخص معين ، أو باقتناء شيء معين من الجداد أو النبات أو الحيوان ؛ فينسبون السر في النجح إلى ذلك الشخص أو الشيء . ومن لم تقع له التجربة بنفسه فن السهل أن يسرى إليه الاعتقاد ، بحسن الظن والتصديق لتجارب غيره من معاصريه أو من أسلافه . ومن البين أن القوة المذكورة مابينة للقوة التي هي موضوع الأديان لأنها ليست قوة مستقلة متشخصة ، بل منبثة في الكون ، ولأنها ليست قوة عاقلة ؛ بل قوة مادية أى سارية في المواد كامنة فيها ، غير مسيطرة ولا مستطبة عليها ؛ فليست روحاً ، فضلاً عن أن تكون إلهاً . (ونوع) يستخدم التشابه الصوري ؛ أو الجزئى ، أو غير ذلك من اللابسات ، في نقل الأثر — الذى يحدثه الفاعل في صورة الشخص أو في قطعة منفصلة من شعره أو من ثيابه — إلى جسم صاحب الصورة أو صاحب الشر أو الذليل مثلاً . وقد كان القدماء يسمون هذه الخاصية بالتجاذب الشبهى بين الأشياء *sympathie* . ولقد ظهرت في أوروبا الآن نظرية طيبة أقيمت —

أخيلتهم على أنها شيء معلوم فيتطاولون إليه ، بل على أنها قرن بنزلونه ، أو قرن يخادونه ، وقد يرون لا تقسمهم من العلو والسلطان على تلك القوى بوسائلهم الخاصة ما يستطيعون به أن يقتصوها ويخضعوها لأوامرهم ، ويستخرجوها لرغبتهم ، كما يستخرج الكيميائي عناصر الطبيعة المادية للمآربه . أما العابد فإنه يقف من عبوده موقف الخاضع المتواضع ، الساعى في رضى سيده ، المشفق من غضبه وسخطه .

فالفاصل الأخير ، الذى يتم به تصوير القوة التى يؤمن بها المتدين ، أنها قوة علوية سبحانه ، قاهرة غير مقهورة ، يخضع هو لها ، ولا تخضع هى له .

وإن شئنا أن نقرب مثالا حسيًا لهذه الأهداف المختلفة ، قلنا إن قبلة العالم المادى تحت أقدامه ، لأن القوى التى هو منها بسيل قوى غيابة ضياء ، يحس بها ولا تحس به ، وإذا دعاها لا تستجيب له . وقبلة العالم الروحى هي من وجه ما فى مستوى أفعه ؛ لأنها وإن كانت أقدر منه على التصرف ؛ إلا أنها قوى حية عاقلة مثله ؛ ولكنها من وجه آخر هي دونه ، لأنها تحت يده ، متصرفة بأمره ، متقادة إلى تعاونه وظلامته . أما المؤمن فإنه يهدف

على تجارب عدة ، استنبطوا منها أن كل شخص له إشعاع كهربائى خاص ، يوجد نموذج منه فى كل ما يتصل به ، حتى فى صورته الشسية أو البطاقة التى عليها اسمه ، وأن لكل شخص من العقائر أشعة خاصة كذلك ، وأن الدواء الناجع هو الذى يتحقق فيه التناسب والتوافق بين إشعاع الجسم المريض وإشعاع المادة التى سيعالج بها . ورأيت هناك أطباء يعالجون مرضهم بهذا الأسلوب ، الذى لا يزال فى دور التجربة ؛ ويسمونه radiesthésie أو الحساسية بالإشعاع . فهذه الأنواع كلها تمتاز بخلوها عن فكرة الروح ؛ فلا مجال لالتباسها بالأوضاع الدينية .

أما القسم الروحى فالفرق الرئيسى فى نظرنا بينه وبين الديانات أن الاستعانة بالروح فيه استعانة استخدام وتسخير ، لا استعانة عبودية وتعبد وتقدس . هذا وقد ذكر دوركايم ومتابعوه فروقا أخرى ، فقالوا إن وجه الاتصال بين الحقيقتين هو أن الأصل فى الشعائر الدينية أن تؤدي فى جماعة ؛ وأن الفكرة الدينية تؤلف بين معتقبيها فى وحدة معنوية . ولا كذلك السحر ، الذى هو عمل فردى سرى ، فضلا عن أنه فى الغالب ينتمى حرمة المقدسات الدينية أو يعكس أوضاعها . وتلك كما ترى فروق ثانوية ؛ وهى بعد لا تأخذ صفة الصوم ، لا طردا ولا عكسا .

إلى أعلى من ذلك كله ؛ لأنه يتجه إلى القوة العليا بإطلاق . قال كل ينكسون
أبصارهم إلى الأرض ، والمؤمن يرفع رأسه إلى السماء .

هذه العناصر الخمسة التي يتألف منها (موضوع) العقيدة الدينية ، ينبغي
أن يضم إليها عنصر (ذاتي ، نفسي) يتميز به نوع الخضوع الذي يتصف به
المتدين بإزاء موضوع عقيدته .

واليك البيان :

الناظر إلى العالم العلوي في جملة يراه مسخراً تحت سلطان القدر ، في
أوضاعه ، وأحجامه ، وحركاته ، وطبائعه : كل شيء فيه له قدر لا يعدوه ،
وطور لا يتجاوزهم ... والناظر في عالمنا الأرضي كذلك يحمله مقيداً بنسب
معينة من البعد عن الشمس وعن الكواكب ، وبمقادير معينة من الضوء
والحرارة والضغط الجوي وغيرها ... والناظر إلى هذه الكائنات الحية التي
على ظهر الأرض يراها كلها خاضعة لقانون الشينوخة والهرم ، وأخيراً
لظاهرة الموت ^(١) ... تلك كلها ضروب من الخضوع الطبيعي ، منها ما هو

(١) لقد بلغ تقدم العلوم الطبيعية والتجارب الطبية في عصرنا هذا مبلغاً يهز الناس ، حتى
يجل بعضهم يتساءل : أليس من الممكن أن يحى يوم يستطيع فيه العلم أن يكفل للناس
الخلود ، ويحعو من بينهم ظاهرة الموت ؟

ولم يكن بدعاً من الأمر أن يداعب الإنسان هذه الأمنية ، وأن يترجم بها غريزة طلب
البقاء للتأصل في نفسه ، والتي يدل عمقها في النفوس البشرية على أنها للبقاء خلقت ؛ غير أن
هذا الإنسان يمثل طريق الضوايق حين يلتمس تحقيق أمنيته من صم ينح في خياله ثم يسميه
باسم العلم ، والعلم يرى من نسبتة إليه ؟ لأنه أعلم بضغفه ويجزه من هؤلاء المدعوين فيه .
ولسكن حب الطب قد توصل يوماً ما إلى اعداد الناس بالعدد والميراثات ومئات وسائل الأجهزة
والوسائل التي تهيج لبنتهم صلاحية العمل المتواصل إلى غير نهاية ؛ فكيف يخدم الناس بهذه
الرحلة الجديدة في سبيل الخلود ؟ إن كل ما سوف يقدمه لهم العلم يومئذ هو منتج فضيلة واحدة
من أسباب الموت هي أضرارها وقوعاً ، وهي الأسباب (الفسيولوجية) أعني أعراض الشينوخة
التي هي نتيجة إتهاك الآلات المضوية والأكلة . أما الأسباب الأخرى التي لا اعداد لها ،
والتي تتعفن جيوشها في داخل الجسم وتخرجه ، وتربس أخطارها للحياة في الحضر والسفر ،

آلى لا شعورى ، ومنها ما هو شعورى اضطرارى ؛ كمثل الذى يتردى من نافذة علوية ، فهو حين يهوى فى الفضاء لا يسعه إلا الاستسلام لهذه الحركة القسرية راغماً مكرهاً . أما المتدين فمضوعة شعورى اختيارى معاً ، وهو حين يخشع لعبوده ويسجد لعظمته يفعل ذلك عن طواعية لا عن كراهية ؛ لأنه يقوم فى ذلك بحركة نفسية من التمجيد والتقديس تأبى طبيعتها أن تؤخذ قهراً ، وإنما تعطى وتمنع لمن يستحقها متى اقتضت النفس بهذا الاستحقاق . نعم إن هناك نوعاً من الإكراه (وهو الإكراه غير المباشر ، كالتهديد بالمقاب) يمكن أن يفضى إلى مظهر من مظاهر التعظيم وصورة من صورته المادية ، ولكنه لا يمكن أن يتولد عنه حقيقة التعظيم ولا صورته القلبية . فهذا وجه ينفصل به خضوع العبادة عن خضوع العبودية العامة . ووجه يسجد من فى السموات والأرض طوعاً ، وكرهاً .

ووجه آخر : وهو أن خضوع المتدين لعبوده . وإن كان خضوعاً كلياً لقوة قاهرة كما يقولون ، ليس هو ذلك الخضوع الذى يخلق اليأس ، ويكبى النفس . ويغل من الجهد ، ويحد مجال العمل ، ويسد باب الأمل ؛

تتدفق البقطة والنوم ، فى الحركة والسكون ، فى العبد والخطأ ، فيما يرى وما لا يرى ، فى عناصر الطبيعة العليا والدنيا ، فيما يجمل عن الوصف وما يدق على التحليل ... فإن السيطرة عليها تفرض الإحاطة بالحوادث الكونية والإنسانية التى ستقع فى لحظة ما ، قبل وقوعها ، والبقطة لما حين وقوعها ، والملم بما ستسلكه فى مراحل تطورها ، بعد وقوعها ، والقعدة على الوفاة منها من قبل ، وعلى رفعها أو عمو أثرها من بعد ... وإذا لا سبيل إلى منع حادث إلا بفتح أسبابه ، كانت الإحاطة الكاملة بهذه الحقائق القريبة من الأحداث لا تنفى دون الإحاطة بمقدماتها ، ومقدمات مقدماتها ، صاعداً إلى بدء الحياة ، بل إلى نشأة المادة ، حتى يجتث الماء من أصوله ، وحتى لا يقف فى مرحلة ما أمام أمر واقع لا يستطيع له تمويلاً ، ولا يجد عنه مصرفاً ... أفلا ترى مبلغ الخلف والإحالة والتناقض الذى يفضى إليه هذا الافتراض العريض ، وهو أن هذا الإنسان ابن الأمس يلزم أن يكون قد كان قبل أن يكون ، وأنه قد شهد خلق السموات والأرض وخلق نفسه ؟ وأن هذا الإنسان المحدود القوى والملكات ليس عبوده القوى والملكات ، بل أحاط بكل شيء قدوة ، وأحصى كل شيء علماً ؟ أليس مآل هذا أنه يمرض الإنسان كائناً آخر غير هذا الإنسان الذى نعرفه ؟ ... إن الذى يملك مفتاح البقاء هو واهب الحياة ، لا من وهبت له الحياة وهو لا يتدرى كيف ؟ ولا متى ؟ ولا إلى متى ؟ ...

بل هو شعور يرفه عن القلب بما يفتحه أمامه من آفاق الإمكان ، هو شعور يضع عن النفس الانتقال ، ويحطم ما حولها من الأغلال ، وتكاد لا تبرز فيه لغة على كلمة ، المحال . . فإذا اشتدت الأزمات ، وضادت الحلقات ، أمام المتدين ، تراه من خلالها أبواب ومخارج ليس دون اقتراحها إلا أن يأخذ معبوده . . ولذلك إذا رأته في توجهه إلى هذا المعبود رأته مقسم القلب أبداً بين الرغبة والرغبة ، موزع الأمل بين الشك واليقين ، لأنه القوة التي يتوجه إليها بالعبادة هي في نظره أغز مثالا ، وأعظم استقلالاً ، من أن تخضع لغير إرادتها نفسها ، تلك الإرادة التي لا يعرف هو قانونها ، بل يقف خائراً أمام أسرارها .

هذا الترقب والانتظار في مخرج من الأمل والخسار أمام دوالات الحوادث ، هو إحدى الظواهر العامة التي نلاحظها في نفسية المتدين ، ولا نجد لها إلا في نفسية المتدين (أو المؤمن بإرادة مهيمنة على الطبيعة) ، ذلك أن الطبيعيين حين يرون ترابط الأشياء وتتابعها في نظام مطرد ، يقف بهم النظر في هذه النظم عند حد العادة الجارية ، فيطمئنون الاطمئنان كله إلى استقرارها ودوامها ، ويأسون اليأس التام من تحولات وانقضاءها ، فهم أبداً في أحد طرفين متباعدين : إما أمن غافل ، وإما يأس قاتل . أما العقيدة الدينية (وكذلك الفلسفة الروحية) فإنها لا تخضع لسياسة الأمر الواقع ، بل تنفذ إلى بواطن الأمور وأعماقها ، فتقيس الوجود بمقاييس العقل ، وترتبه بموازين الإمكان ، وبذلك يتكشف لها الكون عن حقيقته ، فلا ترى في نظامه الواقعي ضرورة ذاتية ، ولا في تبدل هذا النظام استحالة ذاتية ، بل ترى عليه طابع الصنعة الموضوعة ، وأثر الترتيب المقصود ، وترى أمر بقاءه أو تطوره رهيناً بالإرادة التي وضعت هذا النظام وحفظته ؛ لأن من استطاع أن يربط السلسلة ، استطاع أن يفصمها ؛ ومن أدار الدوالات ذات اليمين قدر أن يديره ذات الشمال ؛ ومن صرف الأمور بمحض اختياره على وجهه ، كان في وسعه أن يحدث في سيرها من العجائب

والشواذ والمفاجآت ما يحرق كل حساب، فيرى المريض الذي عجز الطب عن علاجه، ويخلص الأسير الذي أوشكت دونه الأبواب، وينزل الغيث في القيط، وينصر الفئة القليلة على الفئة الكثيرة... إلى غير ذلك.

هكذا ترى الأديان في كل صورها ومظاهرها تقف إلى جانب الأمل والأمكن، والحرية والاختيار في مبدأ الأشياء. وهي بهذه النزعة في الحقيقة تخدم العلوم وتمهد لتقدمها؛ إذ تقسح المجال أمامها في تغيير معالم الأشياء إلى مدى أبعد مما تتصوره العلوم الواقعية، التي هي بطبيعتها جبرية إلى أقصى حدود الجبر، يؤسه إلى أبعد حدود اليأس؛ لأنها كلما كشفت قانوناً وقفت عنده دهرأ، تبنى على أساسه كل فنونها وصناعاتها... حتى إذا انتقلت إلى مرحلة أخرى، انتقلت بذلك من طوق حديدي إلى طوق أوسع منه، ولكنها في نظرها طوق حديدي على كل حال؛ فهي تعيش يوماً بيوم، لا تؤمن إلا بعينها، ولا ترى أكثر من طرف أنفها. إلا أنها في هذا السير الحثيث إلى الكشف والتجديد، خاضعة في الواقع من حيث لا تشعر لدفعة خفية من الإيمان بإمكانيات لانهاية لها في الكون، كما أنها تلس في أثناء تجاربها اليومية أن كل جديد تحصل عليه في تبديل أوضاع الأشياء إنما هو ثمرة مجهودات إرادية عاقلة. وليس هناك مثال واحد، منذ عرف الإنسان الكون، يدل على أن الطبيعة بدلت أوضاعها، وأحدثت في نفسها نظاماً جديداً، من غير تدخل قوة شاعرة مستقلة عن تلك المادة، مهيمنة عليها. أليس هذا وحده كافياً في لفت النظر إلى أن سائر الترتيبات السابقة، التي نراها في طبائع الأشياء أو سير الحوادث، لم تبرز هكذا من تلقاء نفسها ولا بقوة لا شعورية مثلاً؟ هذا هو أساس الفكرة التي تسيطر على الدينيات والروحيات جميعاً، وهي أن على رأس كل سلسلة من الأسباب قوة اختيارية، هي قوة الإنشاء والابتكار التي لا بد أن ينطوي عليها السبب الأول.

نعم إن العلوم الواقعية حين تنظر في هذه الآلة الكون، الدقيقة

لفحص أجزائها وتعرف قانون سيرها ، إنما يعنينا من وراء هذا البحث تنظيم الجهد الإنساني وتنسيقه على وفق ذلك القانون الآلى . وهى من هذه الوجهة الخاصة لا لوم عليها فى إهمالها السؤال عن مخترع هذه الآلة وواضع ذلك النظام ؛ لأن هذا السؤال خارج عن طبيعة المهمة الأولى التى تخصصت لها . ولكن اللوم كل اللوم على الإنسان ، بما هو إنسان ، حين يضع يديه هذه القيود الحديدية لعقله ، وحين يتر هذا المنصر الجوهرى فى كيان نفسه ، بإبعاد هذا السؤال بتاتا من بين بحوثه ، قناعة بال لحظة الحاضرة عن الماضى السحيق والمستقبل البعيد ، لأنه بذلك يهبط من عرش إنسانيته إلى صف الحيوانية ، ويسكت ذلك الصوت السماوى الذى يناديه من أعماق روحه ، مستحثا له على استكمال فطرته ، زاجرا له عن الاكتفاء بنظره فى حاضر الأشياء وحاضره ، عن التطلع إلى مبدئها ونهايتها ، وإلى مبدئه ونهايته .

والآن نستطيع أن نضم العناصر الرئيسية التى استخرجناها فى ثانيا هذا التحليل ، وأن نؤلف منها الحد التام لماهية الدين ، فنقول :
الدين هو الاعتقاد بوجود ذات — أو ذوات — غيبية ، علوية ، لها شعور واختيار ، ولها تصرف وتدير للشؤون التى تعنى الإنسان ؛ اعتقاد من شأنه أن يبعث على مناجاة تلك الذات السامية فى رغبة ورهبة ، وفى خضوع وتمجيد ، وبعبارة موجزة ، هو الإيمان بذات إلهية . جديرة بالطاعة والعبادة . . هذا إذا نظرنا إلى الدين من حيث هو حالة نفسية *état subjectif* بمعنى الدين . أما إذا نظرنا إليه من حيث هو حقيقة خارجية *fait objectif* فنقول : هو جملة التواميس النظرية التى تحدد صفات تلك القوة الإلهية ، وجملة القواعد العملية التى ترسم طريق عبادتها .

وبعد ، فلن يشق على القارئ أن يعود الآن بنفسه إلى التعريفات المختلفة التى نقلناها فى صدر هذا البحث ، وأن يتبين فى ضوء هذا البيان

مقدار ما في كل واحد منها من وقاء أو زيادة أو نقص عن الحاجة . غير أننا نود أن نشير إلى مواخذتين مهمتين في تعريف (دوركايم) و (ريناك) وأشياءهما .

أما (الأولى) فهي أن هؤلاء الباحثين لم يعتبروا من القدسية الدينية سوى جانبها العنلي ، السلبي ، وهو تحريمها لبعض الأشياء ، والتحذير من مباشرتها والدنو منها : « Tabou » . وقد فاتهم أن المنع من لمس شيء ما ليس دائماً دليل قدسيته ، بل قد يكون على الضد دليل ما فيه من خيث ورجس ؛ كما فاتهم أن الشعائر العملية في كل ثقافة يجب أن تكون ترجمة كاملة لمعتقداتها ؛ فإذا كان التقديس هو من أحد جانبيه تزيهاً عن العيوب والنقائص ، فهو من الجانب الآخر وصف بالجميل والكمال ، هو تعظيم للقيم الكبرى ، والمثل العليا . فظهره في الناحية السلبية عدم انتهاك الحرمات ، وفي الناحية الإيجابية الإقبال على الفضائل إغترافاً من معينها ، وتذوقاً لجمالها ، وتمثلاً لجوهرها . فالتعريف إذاً قاصر عن استيفاء أجزاء المعرفة .

وأما المواخذة (الثانية) — وهي أشد خطراً وأمس بالجوهر — فهي أنهم بتجريد ماهية الدين من فكرتي « الروحية » و « الآلهية » قد جردوها من أخص صفاتها ، ونزعوا منها المحور الذي تدور عليه كل عناصرها ، والمعار الوحد الذي تقاس به مظاهرها ، وتميز به عما سواها . وفي الحق أن التعريف الذي يقدمونه لنا بعد حذف هاتين الخاصتين يمكن تطبيقه بأكمله على كل مظهر من مظاهر النشاط الاجتماعي ، متى كانت له صبغة السنن الموروثة ، التي يلتزم الجمهور مراعاتها في حياتهم الأدبية ، أو الفنية ، أو الاقتصادية ، أو غيرها . فعادة رفع الأعلام في الأعياد ، والقيام عند السلام الوطني ، ولبس السواد في الحداد ، ووضع الخاتم في أسبع معينة للزوج أو غير المزوج ، وحفلات التكريم ، وإشارات التعظيم ، والأزياء القومية أو الطائفية ، وسائر العوائد الملزمة التي تسمى « بالإنكيت » أو « البروتوكول » ، والتي يعد الخرون عنها نائياً في ذوق العرب ، ثم أو

الخاص - كل أولئك يشوع لنا بمقتضى تعريفات المدرسة الاجتماعية الفرنسية أن نسحياً أعمالاً دينية وعبادات . ومثل هذا يقال في باب الآراء والمذاهب السياسية وغيرها .

ولا يكفي لإزالة اللبس هنا أن نقول إن الفكرة الدينية تقتضى الإتيان بأن الموجودات ليست كلها من نوع واحد ، ولا في مرتبة واحدة ، بل بعضها أسمى من سائر الأنواع ،^(١) لأن اعتقاد هذا التفاوت كما يتحقق في الفكرة الدينية يتحقق في غيرها ، كاعتقاد أمة ما أنها أرقى عنصراً ، وأنبل مولداً ، وأحق بالزعامة العالمية من سائر الأمم . . . وهكذا يتفرط العقد ويمتد اللبس بين الحقائق الدينية وغيرها إلى أقصى مداها . وما وضعت الجسود إلا لإقامة الحدود بين المعاني المختلفة ، حتى لا يبغي بعضها على بعض .

(١) رسالة : « الوحي والدين والإسلام » ص ٢٨ و ٢٩ للمرحوم الشيخ محمد باقر عبد الرازق ، وأصل هذه الفقرة معروضة عند مؤلفي القرب ببيانهم مختلف . انظر منجم الفيلسوف للأستاذ لالاند : « La Philosophie Technique et Critique de la Philosophie » (LALAND, Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie, p. 704).

البحث الثاني

في

علاقة الدين بأنواع الثقافة والتهديب

البحث الثاني

في

علاقة الدين بأنواع الثقافة والتهديب

الدين والأخلاق — الدين والعلفة — الدين وسائر العلوم

الدين والأخلاق

هنا نوعان من الدراسة للصلة بين الدين والأخلاق : دراسة (نظرية ، تجريدية) تنظر إلى الأشياء كما يمكن أو كما يجب أو تكون ، ودراسة (واقعية ، تاريخية) تنظر إليها كما كانت بالفعل .

(فن الناحية التجريدية) يمكننا ، بوجه من النظر ، أن نجعل من هذين المصنمين حقيقتين متغايرتين ، وبوجه آخر ، أن نجعل منهما مفهومين متداخلين .

ذلك أننا إذا نظرنا إلى (الدين) من حيث هو معرفة (الحق) الأعلى وتوقيره ، وإلى (الخلق) من حيث هو قوة تتذرع إلى فعل (الخير) وضبط النفس عن الهوى ، كان أمامنا حقيقتان مستقلتان ، يمكن تصور إحداهما بدون الأخرى ، فتختص أُولاهما بالفضيلة النظرية ، والأخرى بالفضيلة العملية .

غير أنه لما كانت الفضيلة العملية يمكن أن تتناول حياة الإنسان في نفسه ، وفي مختلف علاقاته مع الخلق ، ومع الرب ، كان القانون الأخلاقي الكامل هو الذي يرسم طريق المعاملة الإلهية . كما يرسم طريق المعاملة الإنسانية . وكذلك لما كانت الفكرة الدينية المتأصلة هي التي لا تجعل من الألوهية مبدأ تدير فعال فحسب ، بل مصدر حكم وتشريع في الوقت نفسه ،

كان القانون الديني الكامل هو الذي لا يقف عند وصف الحقائق العليا النظرية ، وإغراء النفس بحبها وتقديسها ، بل يمتد إلى وجوه النشاط المختلفة في الحياة العملية ، فيضع لها المتهاج السوي الذي يجب أن يسير عليه الفرد والجماعة . وهكذا يصل القانون الديني - إذا استكمل عناصره - إلى بسط جناحيه على علم الأخلاق كله ، بل على سائر القوانين المنظمة لعلاقات الأفراد والشعوب ، بحيث يجعلها جزءاً متما لحقيقته ، فيصنع كل قواعدما بصيغة القدسية ، فيصبح اتباع الفضائل الفردية والاجتماعية نوعاً من الطاعة لأوامر الدين ، وباباً من أبواب القربات والعبادات الإلهية ، فضلاً عن كونه تحقيقاً لمبدأ العدالة الإنسانية ، وتلبية لداعي الفطرة السليمة .

وخلاصة القول في هذه الناحية التجريدية أن الدين والأخلاق في أصلهما حقيقتان منفصلتان النزعة والموضوع ، ولكنهما يلتقيان في نهايتهما ، فينظر كل منهما إلى موضوع الآخر من وجهة نظره الخاصة . كمثل شجرتين متجاورتين تمتد فروعهما ، وتتعاقد أغصانهما ، حتى تظلل إحداهما الأخرى . (أما من الوجهة الواقعية) فإننا لا نرى الصلة بين الدين والأخلاق تبلغ دائماً هذا الحد من التساند والتعاقد ، لا في مبدأ نشأتهما في نفس الفرد ، ولا في دور تكوينهما وتركزهما في قوانين وقواعد مقررة في المجتمع . أما في الحياة الفردية ، فإن هذا الاتصال يبدو واضحاً في عهد الطفولة والصبا ، فالشعور الأخلاقي أقدم وأرسخ في نفس الطفل من الشعور الديني . ولذلك نراه يبدأ في سن مبكرة جداً باستحسان بعض الأفعال ، واستنكار بعضها ، والاستحياء من بعض آخر ، ولا يشعر بالحاجة إلى تعليل ظواهر الكون وتقديس سر الوجود إلا في دور ثان يكون فيه أنمي عقلاً ، وأهدأ بالاً ، وأشد تيقظاً ، وأدق ملاحظة . وأما في المجتمع فإن امتزاج القوانين الدينية والقوانين الأخلاقية نراه لا يجري على سنن واحد في العصور والبيئات المختلفة ، فكثيراً ما ظهرت في التاريخ نظم أخلاقية لا تعرض لواجب الآلهة قط ، ولا تستقي تشريعها للفضائل الأخلاقية من وحي الدين ، بل من قوانين

العقل ، أو وحي التنمير ، أو سلطان المجتمع ، أو حجاب المصالح والمنافع ، أو غير ذلك . كما ظهرت في التاريخ مذاهب دينية لا تمتح هذه العناية بالناحية العملية الاجتماعية ، بل كثيراً ما تجعل المتدين ينطوي على نفسه ، متخذاً مثله الأعلى في العزلة والصمت والتأملات العميقة .

نعم إن معرفة الحق وتعظيمه لا يتخلوان في غالب الأمر عن مظهر يتمثلان فيه . ولذلك تكاد لا تخلو حقيقة الدين عن عنصر عملي يكون حلقة الاتصال بين الدين والأخلاق ؛ ويتحقق ذلك على الأقل في الجانب الإلهي من الواجبات الذي نسميه عبادة . لكن هذا المظهر نفسه قد تخفى عن معاملة ، وتتضاد صورته ، حتى يصير كلمة تدبر عن العجز والخيرة في التماس طريق التوجه إلى ذلك السر المائل . وإن دين الخفاء من العرب في الجاهلية لهو أوضح مثال لهذه الحقيقة ، فابن هشام يروي لنا عن أحد هؤلاء الخفائيين وهو زيد بن عمرو بن نفيل أنه كان يقول وهو مستند ظهره إلى الكعبة : « اللهم إني لو كنت أعلم أي الوجوه أحب إليك عبدتك به . ولكني لا أعلمه » (١) .

بقي علينا أن نتساءل عن المعنى الذي يقصد إليه غالباً من كلمتي « الدين » و « الخلق » في محاوراتنا العصرية . وهنا أيضاً نجد بين الكلمتين من المرونة في التداخل تارة ، والاستقلال تارة أخرى ، ما يجعلهما دائماً في شبه مد وجزر ، ويجعل من العسير تحديد المراد من كليهما بصفة حاسمة . إلا أنه يلوح لنا أن هاتين الكلمتين لا تزالان تخضعان في استعمالنا للقاعدة المعروفة في الكلمات العريضة التي من أسرة واحدة ؛ مثل « الرأفة والرحمة » و « البر والتقوى » و « الإيمان والإسلام » وغير ذلك . وهي أن هذه الكلمات التوائم كلها اجتمعت في العبارة افرقت في المعنى ، وكلما افرقت في العبارة اجتمعت أو مالت إلى الاجتماع في المعنى بقدر الإمكان . فإذا قلنا : « فلان فو دين وخلق » . وجب لكي تخلو العبارة من عيب التكرار واللغو أن

(١) السيرة النبوية لابن هشام ج ١ ص ١٤٤ .

تؤدي كل من الكلمتين معنى مستقلاً ، منعزلاً عن الآخر انعزالاً كلياً ؛ بحيث يختص الدين بالجانب الإلهي ، والخلق بالجانب الإنساني ؛ فيكون معنى الدين الإيمان أو التقوى الخاصة ، أعني القيام بفرائض العبادة ؛ ويكون معنى الخلق التحلي بالفضائل والآداب الاجتماعية .

أما إذا اكتفينا بقولنا : « فلان ذو دين » ، وكان المفروض أن الدين الذي تشير إليه من الأديان الخلقية المعروفة ، فإن كلمة الدين هنا تتسع لمعنى أختها المطوية أيضاً . وحيث يراد منها التقوى الشاملة الكاملة ، أعني القيام بالفروض الإلهية والإنسانية معاً .

وكذلك إذا اكتفينا بقولنا : « فلان ذو خلق » ، وكان مفهوماً أن الأخلاق المتواضع عليها جامعة للحقوق الإلهية والإنسانية . ولا تفوتنا هنا الإشارة إلى أنه ، حتى في هذه الحالة التي تأخذ فيها كلمة الخلق أوسع معانيها ، لا تصبح تلك الكلمة مرادفة تماماً لكلمة الدين ، لأن هذه لا تزال تمتاز بعنصر نظري جوهري ، لا يمكن سقوطه ولو ذهب غيره من الأجزاء ، ذلك هو عنصر المعرفة بالإله والإيمان به ، وهو عنصر لا يدخل في طبيعة مفهوم الأخلاق ؛ لأنها دائماً ذات طابع عملي ؛ وما اعتمادها إن اعتمدت على وازع الدين والإيمان إلا اعتماداً على دعامة ووسيلة ، لا على جزء متم لحقيقتها ؛ وفي وسعها بعد أن تستغني عن هذه الدعامة يباعث الوجدان أو غيره كما أسلفنا ، فلا يكون بينها وبين الدين العملي إلا تشابه موضوعي ، مع اختلاف البواعث والأهداف .

الدين والفلسفة

إذا نحن أحصينا ضروب المعرفة الإنسانية على كثرة اختلافها وفرط تنوعها ، وجدنا من بينها ضرباً يجري مع الأديان في مجال ، ويتكاد يعد من عصبها أو من ذوى رحمها الأقربين ، ولا نجد ضرباً آخر يزاحم أو يبدانه

في هذا النسب . ذلك هو ما اصطلح العلماء على تسميته باسم د العلم الاعلى ،
أو د الفلسفة العامة .

أليس موضوع الفلسفة هو نفسه موضوع الدين ؟ أوليست المشكلة
التي تعالجها الفلسفة هي بعينها المشكلة التي اتدبت الأديان حلها ؟ فطلب
الفلسفة هو معرفة أصل الوجود وغايته ، ومعرفة سبيل السعادة الإنسانية
في العاجل والآجل . هذان هما موضوعا الفلسفة بقسميها العلى والعلى ،
وهما كذلك موضوعا الدين بمعناه الشامل للأصول والفروع .

غير أن الاتحاد في موضوع البحث لا يعنى دائماً الاتفاق على نتائج .
فكما أمكن أن تختلف الأديان^(١) في تعيين الجلول لهذه المسائل الكبرى ،
اختلفت مذاهب الفلسفة فيما بينها اختلافاً كثيراً ، بل قد يكون الاختلاف
بين الفلاسفة أشد تباعداً وأكثر تشعباً منه بين أهل الأديان .

وليس يعنينا هنا أن نبحث عن وجوه الاختلاف الداخلى بين أهل
المعسكر الواحد من هذا الفريق أو ذاك ؛ ولكن الذى يعنينا هو أن نعرف
الوجوه التي فصلت بين هذين المعسكرين : الدينى ، والفلسفى ، حتى جعلت
كل طائفة منهما ذات لقب خاص ، لا يسوغ نقله إلى الطائفة المقابلة لها .
وإذ لا سبيل لنا إلى الفصل بين موضوعى الديانة والفلسفة ، بعد أن
تبينت وحدة هذا الموضوع ، بقى أمامنا أن نبحث عن وجه اختلافهما
في النتائج التي وصل إليها كل منهما .

غير أننا لا نستطيع أن نصدرها هنا حكماً عاماً شاملاً ، يجمع بين
الحقيقتين كلياً ، أو يفصل بينهما كلياً ؛ إذ أننا نجد كثيراً من المذاهب
الفلسفية قد توصلت بمجهودها العقلى المستقل إلى تقرير المبادئ الأولية
التي قررتها الأديان ؛ بينما نجد بعضاً منها قد انفصل من أول الطريق أو من
وسطه عن تلك المبادئ .

(١) واضح أننا نغنى الأديان في مجلتها ، لا خصوص الأديان السماوية ؛ فهذه لم يكن بينها
اختلاف ألينة في المبادئ العامة والقواعد الأصلية . وما طرأ على بعضها من الاختلاف في ذلك
فإنما هو ابتداء وانحراف .

وأشد هذه المذاهب انفصالاً ، وأكثرها بعداً ، هي المذاهب المادية ، التي لا تعترف بشيء في الوجود وراء الحس والمشاهدة ، فتكر بذلك مبدأ رئيسياً مشتركاً ، تقوم عليه جميع الأديان ، وتقره سائر الفلسفات . بل إن بعض الفلسفات الروحية ، التي تتلاقى مع الديانات في الاعتراف بأن للعالم صانعاً قديراً ، قد فهمت الصلة بين هذا الإله وبين العالم على وجه يجعلها تتخلف عن ركب الأديان في مرحلة أو أكثر ؛ إذ تفقد به عنصراً آخر من عناصر الديانات ؛ وأهمها عنصران :

العنصر الأول عنصر « بدء الخلق » ، أي إحداث المادة من العدم . وهو مبدأ تعترف به جميع النحل الدينية ، في حين أن بعض قدماء اليونان كان يرى أن الروح المدبر للعالم لم ينشئ هذا العالم إنشاءً ، بل إنه وجد أمامه المواد الكونية مبعثرة بغير نظام ، فقام بتنسيقها على هذا الوجه الهندسي المتقن ؛ فالخالق في نظرهم ليس بارتأ ، بل هو صانع ماهر démiurge (١) ليس غير .

العنصر الثاني عنصر « الربوبية » أو « العناية المستمرة » ؛ فإن الأديان كلها قائمة على فكرة التجديد لقوة لها صلة بالحوادث اليومية ، ولها عناية دائمة بالكائنات ، لا تنفك عن إمدادها وتديرها ؛ وذلك هو أصل فكرة العبادة التي لا يتحقق اسم الديانة دونها . أما الفلسفات التي تؤمن بالآلوهية فليست كلها تؤمن بهذه الربوبية ؛ إذ أن بعضها كان يرى أن صلة الإله بالعالم إنما هي صلة العلة الأولى والسبب البعيد الذي أدى عمله ، وانتهت مهمته ؛ وأن مثله كمثل المهندس البناء حين يفرغ من رسم البيت وبنائه ، ويصبح لا شأن له بسياسته وتديره ؛ أو على الأقل لا صلة له بتدبير عالمنا الأرضي (٢) .

(١) هذا هو اسم الخالق في لسان أفلاطون والأفلاطونيين .

(٢) اشتهر عن Epictetus أنه كان يزعم أن الآلهة تعيش عيشة مثالية في اللهو والنعم ، وأنها لا شأن لها بالعالم الأرضي حتى يرجو الناس خيراً ، أو يخشوا غضبها . وقد =

والآن دع هذه الفصيلة من المذاهب الفلسفية ، أعني فصيلة المذاهب المتخلفة عن قاطبة الأديان . وخذ بها في المقارنة بين الدين وبين الفلسفات التي تلتقي مع الديانات ، لا في موضوعها وحسب ، بل في أصولها العامة التي أشرنا إليها . فهل ترى يصل أمر التقارب بينهما إلى حد الاتفاق في كل شيء ، حتى يصبحا اسمين لمسمى واحد ؟

هيات لقد بقيت وستبقى بينهما فروق كثيرة ، يراها بعض العلماء في الوسائل والمناهج ، وبعضهم في المصادر والمناجع ، وبعضهم في الظروف والملايسات ؛ ونراها نحن في شيء أعظم من هذا كله ، في العناصر المقومة لحقيقة كل منهما .

فلنبدا بعرض مقالات السابقين ونقدتها ؛ ثم نختم بما نراه نحن في هذه القضية :

يقول الفارابي نقلا عن قدماء اليونان إن اسم الفلسفة خاص عندهم باعلم الذي تعقل فيه حقائق الأشياء بذاتها ، لا بمثلها ؛ ويتوسل فيه إلى إثباتها بالبراهين اليقينية ، لا بمجرد الاقتناع . أما الملل والأديان فطريقها في التفهيم إقناعي ، وتمثيلي .

نقول : إن صحت هذه التفرقة في بعض الأديان ، فانها لا تنطبق على جميعها . فهذا دين الإسلام مثلا قد جمع في تعاليمه بين طريقتي اليقين والإقناع ، وبين منهجي التحقيق والتمثيل . والفيلسوف ابن رشد يقرر لنا هذه الحقيقة بطريقة تطبيقية على كثير من المسائل والنصوص ، في كتابه : « فصل المقال » ، فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال . فبعد أن بين أن طباع الناس متفاضلة في التصديق : فمنهم من يصدق بالبرهان ، ومنهم من يصدق

==عقد أفلاطون بحثا في كتاب القوانين ذكر فيه أن الاتحاد نوعان : أحدهما إنكار الألوهية . والثاني الاعتراف بألوهة لا تعنى بشؤون الإنسان ؛ وأخذ يسرد الدلائل العقلية على بطلان هذا الرأي وفساده . (Platon, les Lois, L.X, 900 et suiv.)

بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان ، إذ ليس في طبيعته أكثر من ذلك ؛ ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطائية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية ، قال ما نصه : « ولما كانت شريعتنا هذه . . . قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث ، عم التصديق بها كل إنسان ، إلا من يجحد عناداً بلسانه أو لإغفاله ذلك من نفسه . ولذلك خص عليه السلام بالبحث إلى الأحمر والأسود ، أعني لتضمن شريعته طرق الدعاء إلى الله تعالى . وذلك صريح في قوله تعالى : « ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة ، وجادلهم بالتي هي أحسن » (١) . وقال في موضع آخر من هذا الكتاب : « فإن الكتاب العزيز إذا توكل وجدت فيه الطرق الثلاثة ؛ أعني الطريق الموجودة لجميع الناس ، والطريق المشتركة لتعليم أكثر الناس ، و [الطريق] الخاصة » (٢) .

ليس لنا إذاً أن نقول إن الأديان كلها تقوم على الاقتناع الخطائي والتشليل ، لا على التحقيق واليقين . ثم ليس من الصواب أن نقول ، من الجهة الأخرى ، إن التحليلات الفلسفية تستمد دائماً من نور العقل ، وتستند إلى البراهين القطعية ، إذ لو كانت كلها كذلك ما أمكن أن يحدث بينها هذا الاختلاف والتضارب ، فإن الحق لا يعارض الحق ولا يكذبه ، بل يستدله ويؤيده . فهذا التعارض دليل واضح على أنه ليس كل واحد منها يمثل الحقيقة المطلقة أو يقول فيها الكلمة الأخيرة ؛ بل من الجائز أن يكون كل منهما يمثل جانباً من حقيقة مركبة تتألف من مجموعها ، ومن الجائز أن يكون الحق واحداً منها وسائرهما باطلاً ، أو يكون الحق وراء ذلك كله . ولا بد لمعرفة أي ذلك هو الواقع ، في موضوع ما ، من إعادة النظر فيه بالفحص والمقارنة بين مذهب مذهب ، ودليل دليل . ونحن نعرف بالاستقراء والتجربة أن أكثر هذه النظريات

(١) فصل المقال لابن رشد (ص ٨) .

(٢) فصل المقال (ص ٣٠) .

الفلسفة المتضاربة فروض وتقديرات ، تدور كلها في تلك الإمكانيات والاحتمال ، وتتفاوت فيما بينها بقدر ما فيها من حسن العراض وتماثل الوضع ، لا اعتماداً على العقل الخالص ومثاق البرهان ، بل على جودة الخيال وبراعة البيان . فهي لا تعدو أن تكون ضرباً من الشعر المنشور ، يناجي العاطفة ويستهوئ القلوب ، من غير أن يكون في حجبها ما يشق طالب اليقين ، ولا في حكمها ما يحسم مادة النزاع بما فيه فصل الخطاب .

نتقل إذاً إلى فرق آخر :

يرى ابن سينا أن الدين والفلسفة ، مع اشتراكهما في تعريف « الحق » و « الخير » ، يختلفان في مبلغ عنايتهما بهذين الأصلين . ويقول إن الشريعة الإلهية يستفاد منها مبادئ الحكمة العملية وحدودها على الكمال ، أما الحكمة النظرية فإن الشريعة تعنى بمبادئها فقط على سبيل التنبيه ، تاركة للقوة العقلية أن تحصلها بالكمال على وجه الحجة ^(١) .

نقول : هذا الفرق ، على عكس الفرق الذي حكاه الفارابي ، ينطبق بوضوح على الشريعة الإسلامية ؛ فإنها نهت على مبادئ الحكمة النظرية تنبيهاً رقيقاً ، وبينت الحكمة العملية بكمالها . ولكن هل ينطبق ذلك على سائر الشرائع الإلهية ، فضلاً عن الديانات الأخرى ؟ كل ما يمكن أن يقال هو أن عناية الأديان في جعلتها بالناحية العملية أشد منها بالناحية النظرية ، ولكننا نعرف من مدارس الفلسفة أيضاً ما يغلب عليها أو يكاد يستأثر بها — هذا العنصر العملي ^(٢) . فلا يصلح ذلك فارقاً كافياً لتمييز ماهية الدعوة الدينية عن التعاليم الفلسفية بصفة مطردة .

أما علماء الغرب اليوم فيرون الفرق بين الدين والفلسفة من الوجوه الآتية :

١ — مشاكل الفلسفة يناط حلها بالأفئدة من قوى العقول الراجعة

(١) رسالة الطبيعيات لابن سينا (ج ٢ ص ٤) .

(٢) كما يظهر جلياً في حكمة سقراط .

بينما مسائل الدين — في زعمهم — تحملها الشعوب والجماعات . قالوا : ولذلك كانت نشأة الأديان ، وحياة واضعها ، والظروف التي ألقت فيها كتبها ، ظاهرة مدفونة في ظلمات التاريخ ، ولا كذلك الآثار الفلسفية .

٢ — الدين يرثه الشعب عن أسلافه ؛ والفلسفة يستمدّها الفيلسوف من عقله ومن ملاحظاته الشخصية ، ولو خالفت العقائد الموروثة .

٣ — الفلسفة متجددة ؛ والديانة تميل إلى الثبات وعدم التطور ؛ لأن الجماعات لا تقبل أن تغير عقيدتها كل يوم ، أو أن تعيد النظر فيها من جديد ؛ ولا سيما إذا كان كتاب العقيدة مفروضاً فيه أنه كلام الرب المعبود .

٤ — الديانة لها في المجتمع مكان الصدارة ؛ لأن لها الأسبقية وتقدم العهد ، الذي تمكن لها من الرسوخ في القلوب ؛ ولأنها عقيدة الجمهور ، وفي متناول عقليته .

٥ — الدين لا يستغنى عن مظهر اجتماعي ، في حفلات يومية ، أو سنوية ، أو موسمية ، يوثق بها الأفراد أو اصهرم الطائفة ؛ كما أن الفكرة الدينية بحاجة إلى التجسد في صور معينة ، ورسوم محددة ، يحدّد بها المتدين عهده بعقيدته ، التي هي دائماً عرضة للنسيان ، من جراء المشاغل الحوية المادية . بينما الفلسفة لا حاجة بها إلى هذه المحافل ؛ لأن عقيدة الفيلسوف حاضرة في نفسه في غالب الأمر . كما أنها لا يصح أن تمثل في رسوم عبادة معينة ، لأنه لا شيء من تلك الصور المحددة يفرضه العقل فرضاً ، بحيث يكون الخروج عنه شذوذاً في التفكير . ولو ألزم الفيلسوف شيئاً من هذه الأوضاع الخاصة ، وجعله شعاراً لفلسفته ، لخرج إلى ضرب من الهزل والمجون ، حرى أن يسخر منه .

٦ — الديانة تعيش بسلطان وتقود كنفوذ الدولة . والفلسفة لا تعيش إلا في جو الحرية .

الناظر في هذه الفروق يرى أنها في مجملها لا تصور الديانة والفلسفة

فى كل الأدوار اللى مرّت بهما ، بل تصفهما فى حالتها الحاضرة ، وفى أوروبا المسيحية على وجه أخص . فهى تصور لنا الأديان الموروثة عن السلف فى حالة استقرارها وثباتها ، بعد أن أصبحت عقيدة للجمهور ، وصارت جزءاً من تاريخه ، يحف بها جلال الملاحظ ، ويحوطها سلطان الكنيسة ؛ وقد بعد عهدهما بتاريخ نشأتها الغامض . ثم تصور لنا الفلسفة بازغة فى عقل الفيلسوف ، مطبوعة بطابع عقله ونزعاته وأحاسيسه ، طليقة من كل قيد ، تستطيع أن تلبس كل يوم ثوباً جديداً .

ولا ريب أننا حين نعقد المقارنة هكذا فى ملائسات متباينة ، نحصل على صورتين متفاوتتين : فالديانات تبدو لنا فى مظهرها الاجتماعى المستقر ، والفلسفة فى طابعها الفردى الحر المتجدد . وهكذا يصدق القول بأن « الديانة هى فلسفة الشعوب والجمهير » ، وأن « الفلسفة هى ديانة الأفاض الممتازين » . أما إذا عدنا بالديانات إلى عصور نشأتها ، أو عصور تجديدها وإصلاحها ، فإنها تبدو لنا هى أيضاً وهى تحمل أعلاماً شخصية : موسى ، أو بوذا ، أو عيسى ، أو مانى ، أو محمد ، أو لوثر ، أو عبداً لوهاب ، أو غيرهم . حتى الديانات الوثنية لم تعدم زعماء وضعوا أساسها ، أو وسعوا بنيانها ، إما بالتفنن والاختراع ، وإما بجلب « تماثيل الآلهة » من رحلاتهم فى مختلف الأقطار ، كما يحدثنا التاريخ عن بعضهم .

وليس جهل الشعب بحياة مؤسس ديانته دليلاً على أن هذه الديانة فى نشأتها كانت من وضع الشعب فى الجيل نفسه أو فى جيل سابق . وكل ما فى الأمر أنها ميراث جهلوا مورثه . نعم إن هذه التركة قد يكون أصابها على مر العصور شيء قليل أو كثير من التحول والتطور ، حتى أصبحت فى وضعها الأخير أثراً مشتركاً ، وثوباً مرقعاً ، يتسب إلى أكثر من فرد واحد ، وتقبله الشعب هكذا على علامته . ولكننا متى ارتقينا بهذا الميراث الشعبى من عصر إلى عصر ، حتى نصل إلى عهد نشأته ، لا بد أن نصل إلى مبدأ لا يكون هو الشعب فى جملة ولا جماعة من الشعب . وإلا فليجئونا

بمثال تاريخي واحد ، اجتمع فيه شعب من الشعوب أو طائفة من رؤسائه ، فواضعوا فيما بينهم على ابتكار منظمة دينية جديدة ، يخلقون عقائدها وعباداتها جملة وتفصيلاً ، من غير أن يكون بين أيديهم أثر ياثرونه عن سلفهم ، ولا كتاب يدرسونه ويحشدون في فهمه وتأويله ، منسوب إلى فلان أو فلان .

على أن غرض تاريخ مؤسسي الديانات ، وعدم تحديد العصور والملابس التي ظهرت فيها كتبهم ، ليس قاعدة عامة . فهذا تاريخ الإسلام ونيه وكتابه غرض طرئ ، كأنه ولد أمس . وعلماء أوروبا يعترفون بذلك ويعلمونه في إنصاف وصراحة ، غير أنهم يعدونه استثناء من قاعدة الأديان . لكن الحقيقة أن القدر الذي يصح عنه استثناء في الإسلام من هذه الناحية هو درجة الوضوح التاريخي ، ومثانة الأسانيد المتصلة لكتابه في جملة وتفصيله . أما الوجود التاريخي لزعماء الأديان وبحمل دعوتهم ، فهذا قدر مشترك بينه وبين كثير من الملل . حتى لو سلمنا أنه استثناء ، فقد أصبح الفارق الذي يزعمونه بين نشأة الدين ونشأة الفلسفة غير صحيح على عمومته . وكما أن الديانات بعد تأسيسها تميل إلى الثبات والاستقرار بين الشعوب حتى يقوم فيها مجددون أو مصلحون ، فكذلك تعاليم الفلسفة ومقررات العلوم ، حتى الرياضيات والطبيعات نفسها ، مالت إلى الركود في كثير من القرون . والتجديد في كلا الميدانين يلاقى مناهضة شديدة . وكما من الاختراعات والاكتشافات الحديثة عدت جنوناً من مدعيها حتى في الأوساط السياسية والعلمية .

أما حديث المظاهر الاجتماعية في شعائر العبادة ، فانه ينطبق حقيقة على الأديان العامة التي استكملت عناصرها وفروعها ؛ ولكنه لا ينطبق على الأديان الفردية ، التي لا تعدو أن تكون وجداناً غامضاً أو عقيدة مبهمه تتجسم في الصدر ، ولا يحسن صاحبها التعبير عنها بشعار خاص . وقد رأينا مثلاً من ذلك في أديان الخنفاء ؛ ولا تزال نرى أمثالهم في كل أمة من دوى

القطر السليمة ، الدين لم تصل إليهم تعاليم الأديان الصحيحة ، ولم يعجبهم ما في يدهم من العقائد الزائفة ، والعوائد المتعركة ، ولكنهم في الوقت نفسه لم يصلوا إلى تحديد وضع معين يتخذونه شعاراً لعقيدتهم . فهو لاء غرباء في قومهم ، لا يجد الواحد منهم في نفسه حافزاً له على الاجتماع بغيره ، — لأن كل واحد منهم أمة وحده — فضلاً عن أن يتفقوا بعد ذلك على تشيد واحد ، وحركات واحدة ، يجعلونها شعاراً ظاهراً لعقيدتهم . بل نقول إن حديث الشعائر والمظاهر لا ينطبق على كل الأديان الشعبية ، فهذه البوذية الأولى يقولون إنها لم تكن تعرف إلا العزلة التامة والتفكير العميق ، بعيداً عن كل الرسوم والأوضاع العملية . وعلى نقيض ذلك رأينا بعض اللاسقة (مثل أوجست كونت) ، يجهزون مذاهبهم الفلسفية بكافة النظم والشعائر المعروفة في الديانة المعاصرة لهم . وهكذا نرى التفرقة المذكورة لا تستقيم طرداً ولا عكساً .

بقيت التفرقة بين الدين والفلسفة بأن الفلسفة لا تعيش إلا في جو الحرية ، وأن الدين لا يقوم إلا على السلطان والنقوذ . فهذا قول شديد في الجملة لا على الإطلاق ، وهو ، إذا استفصل عن معناه ، يفتح أمامنا الباب لتقرير الفروق الصحيحة بين هاتين الحقيقتين :

ذلك أنه إن كان المقصود قيام الدين دائماً على سلطان الدولة ونقوذها ، فهي دعوى باطلة ؛ إذ أننا نعرف ديانات كثيرة عاشت ونمت في ظل الرفق والتسامح ، بعيداً عن كل حكم وسيطرة . والبوذية أوضح مثال على ذلك ؛ بل المسيحية والإسلام ، في أول عهدهما على الأقل ، قاما على احترام حرية الضمير ، وعدم الإكراه في الدين . كما أننا نعرف عهوداً تطاولت فيها الفلسفة إلى مقام الحكم ، وتسلمت لمطاردة أعدائها وإخضاعهم .

وإن كان المقصود اعتماد الدين على السلطان الأدبي للجموع ، بمعنى أن الحياة الاجتماعية من شأنها أن تطيع الأفراد بطابع واحد ، وأن تجعل منهم وحدة متجانسة التفكير ، متشكلة العوائد والعقائد ، بحيث يعد الشاذ عنها

مفهوماً منبوذاً ، فهذا إن صح ، إلى حد ما ، في الجماعات ، البدائية ،
المحصورة في نطاق ضيق ، لا يسري بحكمه على سائر المجتمعات . فنحن نرى
الأمم والشعوب في كل عصر تعظم تحت أجنحتها المقائد المختلفة ، والنظم
المتفاوتة ، ولا يحول ذلك دون تعاون الجميع في مرافق الحياة العامة ،
وتساندهم في الواجب الوطني المشترك .

أما إذا كان المقصود سلطان العقيدة على نفوس معتققيها أنفسهم ،
فلا ريب أن هذه ميزة تستأثر بها الديانات ؛ وليس للفلسفة أن تطمح إلى
فيلها ، وإلا تجاوزت طورها ، وتناقضت في نفسها ؛ لأن حقيقة الفلسفة
هي « حجة الحكمة » ، أو « الرغبة في المعرفة » ، ووظيفتها البحث عن الحقيقة
بقدر الطاقة البشرية ، وعرض ما تظفر به من جوانب تلك الحقيقة ؛
والفيلسوف هو أول من يعرف تصور العقل البشري ، وتصور كل ما هو
إنساني ، عن درجة الكمال . ولذلك كان التسامح والتواضع العلمي من أظهر
خصائصه . وهذا سقراط يضرب لنا أروع الأمثال في ذلك ، حين يقول :
« الشيء الذي لا أزال أعلمه جيداً ، هو أنني لست أعلم شيئاً » . أما الفكرة
الدينية فإنها ، في مختلف مظاهرها ودرجاتها ، تفترض أن ما تقرره في شأن
من الشؤون مستمد من سر الوجود ، وأنه يمثل حقيقة الأشياء على ما هي
عليه في نفس الأمر . فهي بطبيعتها ملزمة ، تتقاضى من صاحبها الخضوع
والتسليم ، ولا تقبل منه في حكمها جدالاً ولا مناقضة ، بل لا تتيح له في
نفسها بحثاً ولا ترديداً . فإن فعل ذلك في مسألة ما ، كان في هذه المسألة
بعضها متفلسفاً غير متدين ، حتى يستقر فيها على رأي معين ويدين به ، فهناك
لا يقبل فيه مساومة ولا يستطيع منه تحللاً ؛ إذ يصبح عقيدة يخلص لها
إخلاصاً خارقاً للعادة ، حتى لا يبالى أن يضحي في سبيلها بحياته . ولا نكاد
نجد هذا السلطان على النفس لفكرة أخرى : علمية ، أو سياسية ،
أو غيرها .

فلذا أردنا البحث عن السر في هذه الظاهرة العجيبة ، فإتنا نجدناه لو أنعمنا

النظر في الفرق بين حقيقة المعرفة وحقيقة الإيمان ، وفي الفرق بين القوة
الأنفسية التي تقوم بوظيفة المعرفة ، والقوة النفسية التي تقوم بوظيفة الإيمان .
فالواحد من الناس قد يدرك معنى الجوع والعطش ، وهو غير محس بالأمهات ؛
وقد يفهم معنى الحب والشوق ، وليس من أمهات ؛ وقد يرى الآخر التي
البارع فيهم أسراره ، ويقف على دقائق صنعه ، ولكنه لا يتذوقه ، ولا
يمالك قلبه الإعجاب به ؛ وقد يعرف لفلان فضل عقل أو حزم ، أو أدب
أو سياسة ، أو أولئك جميعاً ، ولا يشعر نحوه بعاطفة ولا ، ولا رابطة
مودعة ؛ بل يكاد ينسى قوائمه هذه الفضائل جليداً وحسداً ، ويكاد ينكر
قلبه ما تراه عيناه . هذه كلها ضروب من العلم والمعرفة يهينها إلينا الحس ،
أو الفكر ، أو البديهة ، أو الحدس ؛ فتلاحظها النفس وكأنها غريبة عنها ؛
أو تمر بها عابرة فتعسها مساً جانبياً لا يبلغ إلى قراراتها ؛ أو تحتجزها
وتدخرها ، ولكنها لا تهضمها ولا تمثلها . كل حالة نفسية تقف بالأفكار
والمبادئ عند هذه المراحل ليست من الإيمان في قليل ولا كثير . الإيمان
معرفة تتجاوب أصداؤها في أعماق الضمير ، وتختلط مادتها بشغاف القلوب
فلا يجد الصدر منها شيئاً من العنق والحرج ، بل تحس النفس فيها يبرد
وتلج . الإيمان تذوق ووجدان يحمل الفكرة من سماء العقل إلى قرارة
القلب ، فيجعلها للنفس رياً وغذاء يدخل في كيانها ، ويصبح عنصراً من
عناصر حياتها . فإذا كان موضوع الإيمان الحقيقة الكبرى ، والمثل الأعلى ،
فهناك تتحول الفكرة قوة دافعة ، فعالة ، خلاقية ، ولا يقف في سبيلها شيء
في الكون إلا استهانت به أو تبلغ هدفها .

ذلك هو فصل ما بين الفلسفة والدين . غاية الفلسفة المعرفة ؛ وغاية
الدين الإيمان . مطلب الفلسفة فكرة جافة ، ترسم في صورة جامدة ؛
ومطلب الدين روح وثابة ، وقوة محركة .

لا نقول كما يقول كثير من الناس إن الفلسفة تخاطب العقول ؛ وإن
الدين يخاطب القلوب . يستهوي المشاعر ، غير مبال بمبادئ المنطق والمبادئ

العلم . أو كما قال القديس أوغسطين St. Augustin : « أؤمن بهذا لأنه محال »
"Credo quia absurdum" ، فذلك وصف لا ينطبق على كل الأديان .
 ولكننا نقول إن الدين في كل أوضاعه لا يقنع بعمل العقل قليلا أو كثيرا
 حتى يهتم إليه ركون القلب .

الفلسفة تعمل إذا في جانب من جوانب النفس ، والدين يستحوذ عليها
 في مجملها . الفلسفة ملاحظة ، وتحليل ، وتركيب . فهي صناعة تقطع أوصال
 الحقيقة وتزهر روحها ، ثم تؤلف بينها لتعرضها من جديد في نسق صناعي
 على مرآة الفطنة ، فتطبع على سطح النفس قشرة يابسة . أما الدين فهو
 حذاء ونشيد يحمل الحقيقة جملة ، فيصير بها هذه القشرة السطحية ، لينفذ
 منها إلى أعماق القلوب وأغوارها ، فتعطى النفس كليتها ، وتملكها زمامها .
 ومن هنا يستبطن فرق دقيق بين الفلسفة والدين :

ذلك أن غاية الفلسفة نظرية ، حتى في قسمها العملي . وغاية الدين عملية ،
 حتى في جانبه العلي . فأقصى مطالب الفلسفة أن تعرفنا الحق والخير ما هما ؟
 وأين هما ؟ ولا يعنيها بعد ذلك موقفنا من الحق الذي تعرفه ، والخير الذي
 تحدده . أما الدين فيعرفنا الحق لا لنعرفه فحسب ، بل لنؤمن به ونحبه
 ونمجده ، ويعرفنا الواجب لنؤديه ونوفيه ، ونكمل نفوسنا بتحقيقه .

وأول الآثار العملية للفكرة الدينية هو لفتها شعور المتدين إلى صلة
 بينه وبين الحقيقة العليا التي يدين لها ، وهي صلة تقوم في جوهرها على معنى
 الإلزام والالتزام الأدبي بينهما . على حين أن الفلسفة من حيث هي فلسفة
 (أعني من حيث هي صناعة عقلية ، مستقلة عن التصوف والمعاني الوجدانية)
 تستطيع أن تعيش من غير اعتراف بهذه الصلة . ذلك أن غاية الفيلسوف
 من ربطه المسببات بأسبابها هو فهمه الأشياء على وجه منطقي معقول ، بحيث
 يأخذ كل حد منها موضعها اللائق به . فالقوة العليا التي يضعها الفيلسوف
 على رأس الحوادث الكونية يكفي فيها أن يكون شأنها في الكون شأن
 الصانع في تدبير صنعه ، أو الربان في قيادة سفينه . وهي كما ترى صلة

آلية خارجية ، لا يبادل فيها الخطاب . ولا تتاجى فيها الأرواح : ولا يتجه فيها العبد إلى الرب بالمحبة والتبجيل ، والخشية والتأمل . وما إلى ذلك من المعاني التي لا يتحقق مفهوم الدين من دونها ، إذ الدين ليس إيماناً ومعرفة فحسب ؛ بل هو فوق ذلك التفات روحي متبادل . هو رباط من الطاعة والولاء ، ومن الحذب والرعاية ، بين المتدين وبين الحقيقة العلوية التي يؤمن بها . ومن هنا تعرف السر في اتفاق مؤرخي الأديان على أن المذهب الذي اشتهر في القرن الثامن عشر باسم « الديانة الطبيعية » ، والذي يتلخص في الاعتراف بثلاثة أركان : وجود إله خالق ، وخلود الروح ، وسلطان الواجب الأخلاقي ، ليس في الحقيقة ديناً . ولم يكن يوماً ما ديناً من الأديان ؛ بل هو نوع من الفلسفة الجافة ، ينقصه قيام هذه الصلة الروحية بين الخلق والخالق ، ليستحق اسم الدين .

والمظهر الثاني من المظاهر العملية للفكرة الدينية هو ميلها إلى التدفق في الميدان الاجتماعي : ذلك أن طبيعة العقيدة كريمة فياضة ، تنزع دائماً إلى الانتشار وطلب المشاركة ، وتهز صاحبها إلى تحقيق أهدافها بالنشر والدعوة . بينما الفكرة العلية أو الفلسفية تميل — ككل ثروة إنسانية — إلى الاحتجاز والاحتكار والاستئثار ، أو على الأقل لا تسعى بطبيعتها لهذا التوسع ، ولا يعنىها أن تصبح في متناول الجمهور . ولعلنا لا نسيء التعبير إذا قلنا إن الاختلاف بين هاتين الطبيعتين كالاختلاف بين الديمقراطية والأرستوقراطية ؛ فإذا رأينا فيلسوفاً يدعو إلى مذهب ، ويحمل الناس على اعتناق رأيه ، علمنا أن فكرته قد أصبحت إيماناً ، وأنه قد خلع ثوب الفيلسوف ليحمل أعباء الأنبياء والمرسلين . وإذا رأينا متديناً ينطوي على نفسه ، ولا يبالي بما يجري حوله من ضلال في الرأي . أو فساد في العمل . كان لنا أن نحكم بأن ناره إيمانه قد استخالت رماداً . أو أنها قد كتمت تحت أكدام من الرماد

هذه كلها وجوه من النظر يستبين بها حدود ما بين الفلسفة وـ

الاديان بوجه عام :-

فإذا انتقلنا إلى المقارنة بين الفلسفة وبين الأديان السماوية بنصوصها .
فإننا نلاحظ فوق ذلك كله بمصر جديد ، به يتم الفصل بين عامين الحقيقتين .
ذلك أن الفلسفة في كل صورها ، تمثل إنساناً ، يتحكم فيه كل ما في
طبيعة الإنسان من قيود وحدود ، وتدرج بطله في الوصول إلى المجهول .
وقابلية للتغير والتحول ، وتقلب بين الغدى والضلال ، واقترب أو ابتعاد
عن درجة الكمال .

أما الأديان السماوية فإنها ، صنعة إلهية ، لها كل ما للإلهيات من ثبات
الحق الذي لا تبدل لكلماته ، وصراحة الصدق الذي لا يأتيه الباطل من بين
يديه ولا من خلفه ، ثم هي فوق ذلك ، متحة كريمة ، تصل إلى حاملها
وسفرائها عفواً بلا كدح ولا نصب ، وتغمرهم بنورها في فترات خاطفة .
كلح البصر أو هو أقرب .

فإذا انفردت الفلسفة في حكم لم يؤمن عليها العثار ؛ وإذا التقي العقل
والوحي على أمر فقد اتصلت مشاعل الليل بضوء النهار . نور على نور ،
يهدى الله لنوره من يشاء .

الدين وسائر العلوم

عرفنا الآن درجة النسب بين الدين والفلسفة والأخلاق ، وأنها أسرة
واحدة ترتبط أعضاؤها بلحمة الأخوة ، أو لحمة الأبوة والبنوة . وإذا كان
المجهود الإنساني يشرف بشرف موضوعه وغايته ، فأى هدف يمكن أن
يتعلق به مطمح الباحث ، فوق الحق ، الأبدى الذي تزول الدنيا ولا يزول ،
وذاخير - المطلق الذي توزن به الأشياء ولا يوزن هو بشيء ؟

تلك هي القيم الكبرى ، والمثل العليا ، التي لا يتصور في العقل شيء
يعلوها أو يدانيها . لذلك كان البحث عنها أشرف المطالب وأعلاها ، وكار
سائر وجوه النشاط العقلي والروحي والبدني سعياً وراء قيم نسيية . تتفاوت

مراتبها تبيهاً لقربها أو بعدها من ذلك الهدف الأسمى . فكما أن الذي يقف
عمره في فحس علف الدواب وانتخاب أجود أنواعه يؤدي خدمة لها قيمتها
في كيان المجتمع الإنساني ورفاهيته ، من طريق غير مباشر ؛ إذ يحفظ بذلك
قوام الحيوان ، الذي به قوام بدن الإنسان ، الذي به قوام روحه ، الذي
به قوام دينه ، الذي به كمال سعادته ؛ كذلك تتفاضل موضوعات العلوم فيما
بينها على نبط هذه النسبة . فأدناها ما يكون خادماً غير مخدوم ، وعلينا
ما يكون خادماً مخدوماً معاً على مراتب ... حتى تنتهي إلى موضوع العلم
الأعلى ، الذي يكون مخدوماً غير خادم .

ولو أننا أخذنا في تصنيف موضوعات العلوم ، لا باعتبار شرف غايتها
المباشرة ، بل بحسب مقوماتها النوعية ، وتكامل عناصرها بالازدياد
الترقي ، لحصلنا بينها على هذا الترتيب التصاعدي نفسه ؛ إذ يرى كل
واحد منها يحتوي ما قبله ويزيد عليه عنصراً جديداً : فالحياة النباتية تستلزم
وجود الجسم بأجزائه ، وجزئياته ، وعناصره ، وذراته ، وطاقاته ؛ وتزيد
عليه وظائف أخرى . والحياة الحيوانية تحتوي الحياة النباتية بجميع
وظائفها ؛ وتزيد عليها . والحياة الإنسانية فيها كل الحياة الحيوانية وتزيد
وظائف أعلى . وهذه الوظائف نفسها طبقات بعضها فوق بعض ؛ وأعلاها
الوظيفة الروحية التي تسطلع إلى الحقيقة الكبرى .

هذا البيان يرينا على أي وجه يمكن أن نفهم الصلة بين العلم الإلهي
وسائر العلوم : (طبيعية ، أو رياضية ، أو فلكية ، أو نفسية ، أو اقتصادية ،
أو منطقية ، أو اجتماعية ، أو تاريخية ، أو لغوية ، أو غيرها) . وأنها ليست
صلة وحدة في الموضوع ، ولا اشتراك في الأهداف ؛ إذ مهما تعالج هذه
العلوم من مشاكل ، فليس واحد منها يتصدى لعلاج المشكلة الكبرى التي
اتهمز الدين لحلها . إنها كلها تبحث عن الكائنات ؛ وليس شيء منها يبحث
عن مبدئها الأول وغايتها القصوى . غير أنها كلها تستطيع أن تزجي لهذا
المطلب خدمة ما ، من قريب أو بعيد ، ولن يستغنى الدين عن العلوم إلا

لو استغنت المقاصد عن وسائلها ومقدماتها ، أو الدعاوى عن حججها ومبانيها ؛ فكأن أن المجهول لا يتوصل إليه إلا عن طريق المعلوم ، والذائب لا يدرك إلا على ضرب من القياس على الشاهد ؛ كذلك الحقائق العليا لا يسهل الصعود إليها إلا على سلم من حقائق الدنيا .

فإن بعثت صلة بعض العلوم بالدين ، ونجرت عن أن تقدم له مدداً إيجابياً ملوساً ؛ فإنها بما تبده من ظلمات الأوهام ، وبما تبعث من النور في جوانب النفس ، تقوم بوظيفة تطهير وتنقية ، لا بد منها لتهيئة جو عقلي صالح لاعتناق العقائد السليمة ، حتى إذا ركن القلب إلى شيء كان ركونه إليه على بصيرة وبينة ، لا مدفوعاً بحمية الجهل ، ولا منقاداً بسذاجة المحاكاة .

« هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون ؟ »
ومهما يكن من أمر ، فالمعقول أنه ، إن لم يكن بين العلم والدين تعاون من قريب ولا بعيد ، كان بينهما على الأقل من التفاهم وحسن التجاور ما بين فروع الصناعات المختلفة ؛ إذ ليس يعقل أن يكون هناك تعارض وتناقض بين أمرين لا اشتراك بينهما في موضوع واحد :

وهنا يحق لنا السؤال عن تفسير تلك المصادمات العنيفة ، التي ظهرت في التاريخ غير مرة ، بين العلوم والأديان ؛ لا نغنى ذلك الصراع الصوري الذي يستغل فيه اسم العلم أو الدين أحياناً ، ليكون ستاراً للمقاصد الخفية ، والمطامح المختلفة ، من الثروة ، والنفوذ ، والجاه ، وسائر المصالح العاجلة ؛ كما لا نغنى الصراع الحقيقي الدائم بين النزعات الروحية السامية ، التي تدفع إلى التضحية وضبط النفس والاعتدال ، وبين النزعات المادية المضادة ، التي تهدف إلى القوضى والإباحة والاستسار . وإنما نطلب تفسير تلك المعارضة الفكرية التي تقع بحسن نية بين المعسكرين العلمي والديني ، فتقف كل واحد منهما موقف التكذيب والإنكار لما عند الآخر .

والجواب أن هذه المعارضة تحدث فيما نعلم على إحدى صورتين .

(الصورة الأولى) أن يقف أحد الطرفين موقف المعارضة لما عند

الأخر جملة ، لا بناء على حجة تدحضه ، أو شبهة تضعفه ؛ بل عفواً واعتباطاً ، أو لمجرد جهلة به ، ظناً منه أن كل ما لم يدخل في دائرة علمه في الحال فليست له حقيقة . وهذا لعمري من قصر النظر ، بل من الجهل والغرور ؛ فإن التكذيب بما لم يحيط الإنسان بعلمه ولم يأت تأويله خطأ لا يرتكبه الراستخون في العلم والدين ، وإنما يقع فيه الغرورون من العامة أو أنصاف المتعلمين . وهؤلاء أشد خطراً من الجهلاء ؛ لأن عليهم في الحقيقة جهل مركب . وإنما الإنصاف أن يكون كل امرئ عارفاً بقدر نفسه . واقفاً عند حده ، ببناء غير هشام . والسيل القاصد في ذلك أن يثبت كل فريق ما وصل إليه ، ولا ينكر ما لم يصل إليه . وقد رأينا العلماء المتخصصين في فرع من العلوم الطبيعية أو العقلية يعتمدون النتائج التي وصل إليها المتخصصون في فرع آخر منها ؛ كل في نطاق تخصصه ، ولا ينتظرون أن يعيدوا كلهم ما جربه أو برهنه بعضهم . وهذا هو الوضع السليم الذي تقدم به المعارف الإنسانية . إذ لو وجب أن يعيد كل عالم بحث كل مسألة بنفسه . لما تقدمت العلوم خطوة واحدة .

فكذلك ينبغي أن يكون الشأن بين حملة العلوم وحملة الأديان .
لم يجمع العلماء الآن على إمكان تحطيم النواة الذرية ، واستخدام طاقتها الجبارة في صنع الأعاجيب ، مع أنه لم يباشر هذه التجربة منهم إلا نفر قليل ؟
فماذا يمنعنا أن تؤمن بالتجارب الروحية المتكررة التي شهدتها الأنبياء وأرباب البصائر النيرة في مختلف العصور . وإن لم يشهد الناس منها إلا نتائجها الخارقة ؟

إنه إذا كان من واجب الأديان أن تهادن العلوم ولا تتأبذها . وكان من الخير لنا أن تستثمر كافة المعارف البشرية وتسلح بنتائجها . فإن من الخير للعلوم كذلك أن تدع الأديان تكمل ما فيها من نقص . وتعلم ما تركه في النفوس من فراغ . بما يملؤه من الحقائق الروحية . فإن لم تفعل فلا أقل من أن تلزم شقة حباد ، فلا تعادى الأديان ولا تنكرها جملة ؛ فإن إنكار

الدين جملة إنكار ضمنى لأشياء واقعية تحتويها الأديان كلها ولا يحتويها علم من العلوم ، ألا وهي عناصر الإيمان بالحقيقة العليا وتقديسها وعبادتها ، معان هي من مادة الحياة التي قد يفسرها العلم ، ولكنه لا يخلقها ، وقد ينقب عن أطوارها ويتفهم نشأتها ، ولكنه لا يستطيع أن يتجاهل وجودها ، أو ينسب لنفسه أنه يحل محلها ^(١) .

(الصورة الثانية) أن تكون هناك مسألة أو مسائل معينة تنطق فيها العلوم والأديان بحكمين متناقضين . وإنما يحدث ذلك حينما تتناول الأديان إلى جانب عنصرها الروحي شيئاً من موضوعات العلوم وحقائق المشاهدات ، وتذهب في ذلك مذهباً معيناً ، تفرضه على المتدينين بها فرضاً . فهذا الجانب ، وإن كان عرضياً في الأديان ، وكان سبيله في الغالب سبيل الوسائط لا المقاصد ، إلا أنه يعد معياراً لمقدار ما في كل دين من صحة أو فساد ، على قدر اتفاهه مع مقررات العلم الصحيح وقضايا العقل السليم ، أو اختلافه معها ، فإنه إذا كان الدين حقاً والعلم حقاً وجب أن يتصادقا ويتناسرا . أما إذا تكاذبا وتخاذلا فإن أحدهما لا محالة يكون باطلاً وضلالاً .

الجزء الثالث

في

نزعة الدين ، ومدى أصالتها في الفطرة

البحث الثالث

في

نزعة الدين ، ومدى أصالتها في الفطرة

ماضيها — مستقبلها — منبعها في قوس الأفراد — دورها في المجتمع

أسئلة تشوق النفس إلى معرفة الجواب عنها :

— متى ظهرت فكرة الدين على وجه الأرض ؟

— ما مصيرها أمام التطورات الفكرية في العلوم ؟

— ما وظيفتها النفسية ؟

— ما مهمتها الاجتماعية ؟

مدى أقدمية الديانات :

إلى أي حد تعد ظاهرة الدين ظاهرة عريقة في القدم ؟ هل سبقت

الحضارات المادية ؟ أم تأخرت عنها في الوجود ؟ أم اقترنت بها ؟

ذهب بعض كتاب القرن الثامن عشر ، الذين مهدوا للثورة الفرنسية ،

إلى أن الديانات والقوانين ما هي إلا منظمات مستحدثة ، وأعراض طارئة

على البشرية . حتى قال (فولتير) : إن الإنسانية لا بد أن تكون قد عاشت

قروناً متطاولة في حياة مادية خالصة ، قوامها الحرث ، والنحت ، والبناء ،

والحدادة ، والتجارة . . . قبل أن تفكر في مسائل الدينيات والروحانيات^(١)

بل قال : إن فكرة التأليه إنما اخترعها دهاة ماكرون . من الكهنة

والقساوسة الذين لقوا من يصدقهم من الخلق والسخفاء^(٢) .

(١) Voltaire. Essai sur les mœurs. p 14.

(٢) Id Ibid n 132

وكذلك كان نظر (جان جاك روسو) إلى فكرة القانون ، حيث ظن أنها ليس لها إلاقية وضعية تحكيمية . وفسر ذلك بقوله : إن الأفراد الذين سبقوا إلى وضع أيديهم على بعض مساحات من الأرض ، حدا بهم جشعهم ، وحرصهم على المحافظة على ملكيتهم ، إلى أن يأتمروا فيما بينهم على وضع تلك النظم والقوانين ، ليتخذوا بها انجهور . ويضلوا بها الفقراء^(١) .

هذه النظرة الساخرة إلى الأديان والقوانين ليست مبتكرة : وإنما هي ترديد لصدى يحون قديم ، كان يتفكه به أهل السفسطة من اليونان . وكأولاً يروجونه فيما روجوه من المغالطات والتشكيكات . فقديماً زعم هؤلاء السوفسطائية ، أن الإنسان كان في أول نشأته يعيش بغير رادع من قانون ، ولا وازع من خلق ، وأنه كان لا يخضع إلا القوة الباطشة . . . ثم كان أن وضعت القوانين ، فاختفت المظاهر العلنية من هذه القوضى البدائية ، ولكن الجرائم السرية ما برحت سائدة منتشرة . . . فهناك فكّر بعض العباقرة في إقناع الجماهير بأن في السماء قوة أزلية أبدية ترى كل شيء ، وتسمع كل شيء ، وتهيمن بحكمتها على كل شيء . . .^(٢) . وهكذا لم تكن القوانين والديانات في تصويرهم إلا ضروباً من السياسة الماهرة التي تهدف إلى علاج أمراض المجتمع بكل حيلة ووسيلة .

ولقد أعان على بعث هذه الآراء وترويجها في أوروبا الحديثة سيان : أحدهما الانحلال الخلق عند نفر من رجال الكنيسة ، والثاني ظلم القوانين الوضعية ، وسوء توزيع الثروة العامة . فكان من السهل أن يظن الناس أن الدين والقانون كانا كذلك في كل زمان ومكان . على أنه لم ينقض القرن الثامن عشر نفسه حتى ظهر خطأ هذه المزاعم :

(١) Rousseau, Discours sur l'Origine et le Fondement de l'inégalité

. parmi les hommes.

(٢) Voir P. de la Boullaye. ouvrage cité, I. 17-18.

حيث كثرت الرحلات إلى خارج أوروبا ، واكتشفت الموائد والمقائد والأساطير المختلفة ، وتبين من مقارنتها أن فكرة التدين فكرة مشاعة لم تخل عنها أمة من الأمم في القديم والحديث ، رغم تفاوتهم في مدارج الرقي ودركات الحمعية . وهكذا ظهر أنها أقدم في المجتمعات من كل حضارة مادية ، وأنها لم تقم على خداع الرؤساء وتضليل العامة ، ولم ترتكز على أسباب طارئة أو ظروف خاصة ، بل كانت تعبر عن نزعة أصيلة مشتركة بين الناس .

واعلم أن عموم الأديان لجميع الأديان لا يعنى عمومها لكل أفرادها ، فإنه لا تخلو أمة من وحريده ذاهلين ، قد غمرتهم تكاليف الحياة وأعباؤها ، إلى حد أنهم لا يجدون من هدوء البال وفراغ الوقت ما يمكنهم من رفع رءوسهم للنظر في تلك الحقائق العليا ، كما لا تخلو أمة من « منكرين ساخرين » يحسبون الحياة لهواً ولعباً ، ويتخذون الدين وهماً وخرافة . لكن هؤلاء دائماً هو الأقلون في كل أمة . وهم في الغالب من المترفين الذين لم يصادفهم من غير الحياة وأزماتها ما يشعر نفوسهم معنى الخضوع والتواضع ، وما ينبه عقولهم إلى التفكير في بدايتهم ونهايتهم . وهذا الاستثناء من القاعدة لا ينفي كون الغريزة الدينية بصفة عامة في طبيعة النفس الانسانية . كما أن غريزة بقاء النوع لا يمنع من عمومها أن بعض الناس لا يتزوجون ولا ينسلون .

ولسنا ننكر أن تكون هناك عقيدة معينة قد استحدثت في عصر ما ، أو أن يكون ثمة وضع خاص من أوضاع المبادئ قد جاء مجلوباً مصنوعاً ، فذلك سائغ في العقل ، بل واقع بالفعل . أما فكرة التدين في جوهرها فليس هناك دليل واحد على أنها تأخرت عن نشأة الإنسان .

يقول معجم (لاروس) للقرن العشرين : « إن الغريزة الدينية : مشتركة بين كل الأجناس البشرية ، حتى أشدها حمعية ، وأقربها إلى الحياة الحيوانية ... وإن الاهتمام بالمعنى الإلهي وبما فوق الطبيعة هو إحدى

النزعات العالمية الخالدة للإنسانية،^(١) . ويقول : إن هذه الغريزة الدينية لا تخفى ، بل لا تضعف ولا تذبل ، إلا في فترات الإسراف في الحضارة وعند عدد قليل جداً من الأفراد،^(٢) .

وكتب بارتيلي سانت هيلير : « هذا اللغز العظيم الذي يستحث عقولنا : ما العالم ؟ ما الإنسان ؟ من أين جاء ؟ من صنعها ؟ من يدبرها ؟ ما هدفها ؟ كيف بدما ؟ كيف ينتهيان ؟ ما الحياة ؟ ما الموت ؟ ما القانون الذي يجب أن يقر عقولنا في أثناء عبورنا في هذه الدنيا ؟ أي مستقبل ينتظرنا بعد هذه الحياة ؟ ... هل يوجد شيء بعد هذه الحياة العابرة ؟ وما علاقتنا بهذا الخلود ... ؟ هذه الأسئلة .. لا توجد أمة ، ولا شعب ، ولا مجتمع ، إلا وضع لها حلاً جيداً أو رديئاً ، مقبولة أو سخيفة ، ثابتة أو متحولة ... »^(٣) .

ويقول شاشاوان : « مهما يكن تقدمنا العجيب في العصر الحاضر ... علمياً ، وصناعياً ، واقتصادياً ، واجتماعياً ، ومهما يكن اندفاعنا في هذه الحركة العظيمة للحياة العملية ، وللجهاد والتنافس في سبيل معيشتنا ومعيشة ذويتنا ، فإن عقولنا في أوقات السكون والهدوء (عظاماً كنا أو متواضعين . خياراً كنا أو أشراراً) يعود إلى التأمل في هذه المسائل الأزلية : لم وكيف كان وجودنا ووجود هذا العالم ؟ وإلى التفكير في العلل الأولى أو الثانية ، وفي حقوقنا وواجباتنا ، »^(٤) .

ويقول هنري برجسون : « لقد وجدت وتوجد جماعات إنسانية من غير علوم وفنون وفلسفات ؛ ولكنه لم توجد قط جماعة بغير ديانة ، »^(٥) .

(١) و (٢) Larousse du XXème siècle. article : Religion.

(٣) B. St. Hilaire, Mahomet et le Coran. P. XXXIV.

(٤) Chachoin. Evolution des Idées Religieuses, p. 153.

(٥) Henri Bergson. Les Deux Sources de la Morale et de la Religion.

مصير البيانات أمام التقدم العلمي

وجاء القرن التاسع عشر وقد تقرر هذا المعنى في النفوس ؛ فلم يجرؤ أحد أن يشكك الناس فيه ، بل ظهرت نظرية جديدة في الطرف المقابل ، مضمونها أن الأديان وإن كانت عريقة في القدم ، لكن تقدمها الزماني لا يكسبها صفة الثبات والخلود ؛ بل هو بالعكس بطابع الشيخوخة والهرم ، وينذر بأن مصيرها إلى الاضمحلال والقضاء .

هذه هي نظرية (أوجست كونت) . فقد ذهب هذا الفيلسوف إلى أن العقلية الإنسانية قد مرت بأدوار ثلاثة : Loi des trois âges دور الفلسفة الدينية ، ثم دور الفلسفة التجريدية . ثم دور الفلسفة الواقعية . وهذا الدور الثالث في نظره هو آخر الأطوار وأسمائها . فبعد أن كان الناس يعللون الظواهر الكونية بقوة أو بقوة إرادية خارجة عنها ، انتقلوا إلى تفسيرها بمعان عامة ، وخصائص طبيعية كامنة فيها ؛ كقوة النمو ، والمرونة ، والحيوية ... الخ ؛ ثم اتهموا إلى رفض كل تفسير خارجي أو داخلي ، واكتفوا بتسجيل الحوادث كما هي ، ومعرفة ما بينها من ترابط وجودي ، بقطع النظر عن أسبابها وغاياتها . وعلى هذا يكون دور التفكير الديني يمثل الحال البدائية التي تلت بها الإنسانية في مرحلة طفولتها ؛ فلما كبرت عن الطوق خطتها لتستبدل بها ثوباً وسطاً في دور مراهقتها ؛ حتى إذا بلغت أشدها ، واكتمل رشدتها ؛ أخذت حلتها الأخيرة من العلوم التجريبية ^(١) .

نقطة الخطأ البارزة في هذا المذهب التطوري هي أن أنصاره جعلوا منه قانوناً يستوعب التاريخ كله في شرط واحد . قطعت الإنسانية ثلثه بالفعل ، ونقضت أو كادت تنقض يدها منيها إلى غير رجعة ؛ فلن تعود إليهما إلا أن يعود الكهل إلى طفولته وشبابه

ولو أنهم جعلوا منه سلسلة دورية ، كلها ختمت شوطاً رجعت عوداً على بدء ، لكان الخطأ في هذه النظرية أقل شناعة ؛ ولكنها بعد ذلك تظل دعوى غير مسلمة ؛ لا لأنها مجردة عن البرهان فحسب ، بل لأنها تحرف التاريخ ، وتصادم العيان . فنحن ما زلنا نسمع ونرى في كل عصر تقديساً للروحانيات ، وشغفاً بالمعنويات والمعقولات الكلية ، عند فريق من الناس ، إلى جانب الكلف بالحوادث والحقائق الجزئية ، عند فريق آخر . وليس الحد الذي يفصل بين المعسكرين هو جهل أحدهما بالتجارب الكونية وخبرة الآخر بها ؛ إذ كثيراً ما نجد من بين الجهال جاحدين متعصبين ؛ كما نجد من بين علماء المادة مؤمنين متحمسين . وهانحن أولاء ، في القرن العشرين ، وفي قلب الحضارة الأوروبية ، نرى إلى جانب البحوث المادية المتشعبة ، دراسات روحية واسعة ، تقوم بها جماعات محترمة من كبار علماء^(١) الطب والفلسفة والطبيعة ، على منهاج علمي دقيق ، وبأسلوب برهاني يعتمد على التحليل والنقد الصارم ، الذي ينحى عن الوقائع كل ما عساه أن يعلق بها من تزوير وخداع ، وكل ما يحوم حولها من وهم وتسرع في الحكم ، ولا يقبل منها إلا ما يؤيده اليقين ، وما ينتهي إليه البحث الدقيق الرزين .

فالواقع أن الحالات الثلاث التي يصورها (كونت) لا تمثل أدواراً تاريخية متعاقبة ، بل تصور نزعات وتيارات متعاصرة في كل الشعوب ، وليست كلها دائماً على درجة واحدة من الازدهار أو الخمول في شعب ما ، ولكنها تتقلب بها الأقدار بين بؤس ونعمى ، ونحوس وسعود . بل نقول إن هذه النزعات الثلاث متعاصرة متجاورة في نفس كل فرد ، وإن ما وظائف يكمل بعضها بعضاً في إقامة الحياة الإنسانية على وجهها ، ولكل واحدة منها مجال يوائمها . ففي الوقت الذي تفسر فيه الحوادث العادية

(١) أمثال Lodge الفيلسوف الإنجليزي و William James الأمريكي و Richet العالم الفرنسي المتخصص في وظائف الأعضاء .

سماها المباشرة خارجية أو داخلية فتقول هلك فلان بضربة سيف أو بالشجرة أو المرض لا يزال كل واحد منا يفسر الحوادث القنادة الشارقة بالقضاء والقدر . أو بسبب عيب مجهول

بل نذهب إلى أبعد من ذلك ، فنقرر أن النظرة الوقوعية تقع في مبدأ الطريق لا في نهايته ، وأنها تمثل مرحلة الطفولة النفسية ، لا مرحلة النضج والكمال ، ذلك بأن مبعثها الحاجة العاجلة وضرورة الحياة اليومية ، وبأنها وظيفة الحس لا العقل . وبأنها من معدن القابلية والانفعال ، لا من معدن الفاعلية والإشياء

أما نظرة التحليل بالمعاني العامة فإنها تنبثق في النفس على أثر ذلك . تبقى استيقظت ملكتنا التجريد والتعميم في التصورات والأحكام ، فلا يكتفى الذهن حينئذ بجمع الحوادث المترابطة في سلسلة متعاقبة . كما تجمع الأعواد في الحزمة . بل يحاول ربطها برباط معنوي تدور في فلكه . ويكون كالسلك الداخلى الذى ينظم حبات العقد . وتؤكد أن المعارف الإنسانية لا تستحق اسم العلم حتى تأخذ بنصيب قليل أو كثير من هذا التجريد والتعميم ، الذى يضع كل مجموعة في نطاق يضبطها ، تحت لقب مشترك يسهل به استحضارها ويكون لها بمثابة قانون كلى تغلغل به جزئياتها . بل العلوم الواقعية تسعى الآن جاهدة للاندماج بزمتها في منظمة تنسيقها وتخضع جميع ظواهرها لناموس واحد . وهذا هو ما يسمى بمبدأ « وحدة الوجود » بمعناه العلمى monisme scientifique وسواء أبلغت العلوم هذا الهدف قريباً أو بعيداً أم لم تبلغه أبداً ، فالذى لا شك فيه هو أن هذه النزعة إلى استنباط المعانى الكلية لم تقتر بل بزاد قوة

بقيت النظرة الروحية . أو الدينية . وواضح أنها لا تولد في النفس إلا حينما يتسع أفقها ، فتجاوز الكون ظاهره وباطنه إلى ما وراءه . فهي أوسع النظرات مجالا وأعمدها مطلباً

وهكذا ينقلب الترتيب الذى تخيله الفيلسوف رأساً على عقب ، وتعود

الغايات النفسية الثلاثة إلى أوضاعها الطبيعية المعقولة : حاجة الحس ، حاجة العقل ، حاجة الروح . وإن شئت قلت . حاجة الحس ، حاجة العقل القانع ، حاجة العقل المتسامي . على أن الذي يعيننا هنا ليس هو الوضع التقويي لكل واحدة من هذه النزعات ؛ وإنما هو دخولها جميعاً في كيان النفس الإنسانية . فكما أننا لا نجد أماراً واحدة تدل على قرب زوال النزعة الاستقرائية ، أو النزعة التعليقية ، كذلك لا نرى أماراً واحدة تشير إلى أن فكرة الدين ستزول عن الأرض قبل أن يزول الإنسان .

يقول سالومون ريناك : « ليس أمام الديانات مستقبل غير محدود فحسب ؛ بل لنا أن نكون على يقين من أنه سيبقى شيء منها أبداً ؛ ذلك لأنه سيبقى في الكون دائماً أسرار ومجاهيل ؛ ولأن العلم لن يحقق أبداً مهمته على وجه الكمال ، » (١) .

ويقول الدكتور (ما كس نوردوه) عن الشعور الديني : « هذا الإحساس أصيل يجده الإنسان غير المتدين ؛ كما يجده أعلى الناس تفكيراً ، وأعظمهم حسناً ... وسبق الديانات ما بقيت الإنسانية ؛ وستطور بتطورها ، وستجاوب دائماً مع درجة الثقافة العقلية التي تبلغها الجماعة ، » (٢) . ويقول ارنست رينان Renan في تاريخ الأديان : « إن من الممكن أن يضمحل كل شيء نجبه ، وأن تبطل حرية استعمال العقل والعلم والصناعة ؛ ولكن يستحيل أن ينمحي الدين ، بل سيبقى حجة ناطقة على بطلان المذهب المادي . الذي يريد أن يحصر الفكر الإنساني في المضائق الدينية للحياة الأرضية ، » .

ولقد أحسن الأستاذ محمد بك فريد وجدي حين يقول في دائرة معارفه ، تعليقاً على هذه الكلمة ، في مادة (دين) : « نعم يستحيل أن تتلاشى فكرة الدين ، لأنها أرق ميول النفس وأكرم عواطفها ؛ ناهيك بميل يرفع رأس

(١) Salomon Reinach Orpheus, p. 25-6

(٢) Max Nordau, Réponse au Mercure de France Paris, 1908

الإنسان . بل إن هذا الميل سيزداد . . . ففطرة الدين ستلاحق الإنسان ما دام ذا عقل يعقل به الجمال والتبجح ، وستزداد فيه هذه الفطرة على نسبة علو مداركه ونمو معارفه .

ولنتقف قليلاً عند هذه الكلمة ؛ لأنه قد يبدو من المفارقات العجيبة أن يكون ازدياد العلم ونمو المعرفة سبباً في نمو غريزة الدين ، المبنية على طلب الغيب المجهول . ولكننا لو تأملنا لتحقيقنا صحة هذه المفارقة ، ولعرفنا أن تقدمنا الحديث في العلوم يقربنا حقيقة من الاعتراف بجهالتنا ، والإقرار بأن مثل ما نعلمه من الكون في جانب ما نجهله منه كممثل قطرة واحدة من محيط خضم عميق ؛ ذلك أن كل باب جديد يفتح العلم من دلائل عظيمة الكون وامتداده يفتح معه أفق أوسع للسؤال عما يتصل بهذا الميدان الجديد من المشاكل الكثيرة الغامضة .

ولنأخذ مثلاً بجموعتنا الشمسية ، وما فيها من الكواكب السيارة ، التي لا يرى منها بالعين المجردة إلا عدد يسير . فقد اكتشف فيها من الأقمار والتوابع على عهد لابلاس La Place ما تبلغ به اثنين وأربعين كوكباً ، ثم أثبتت الأرصاد الأخيرة من أجزاء هذه المجموعة ما يجاوز الألف ؛ ثم قامت الدلائل القوية على أن كل مجموعتنا هذه ما هي إلا واحدة من ملايين المجموعات التي لها أجزاءها ، وتوابعها ، والتي تختلف أعمارها ، وتفاوت جوها ، ونظام حركاتها ، وتكوين سطحها وطبقاتها ، وأسلوب الحياة فيها ؛ وكل ذلك لا نعرف عنه شيئاً على وجه الوضوح واليقين ، ولا أمل في الوصول إليه الآن إلا على ضرب من القياس والتخمين ؛ فضلاً عما وراء ذلك من فضاء أو ملاء . حتى إننا لو عرفنا كيف تتكاثف بعض الغازات السطحية السحابية العليا فتولد منها الشمس ، لبق علينا أن نعرف من أين تتولد تلك السحابتات نفسها . وهكذا كان اتساع نطاق المعلومات هو بنفسه اتساعاً لنطاق المجهولات ؛ لأن محيط كل دائرة جديدة يماس الحدين يباطنه وظاهره ، فلا يسهل العقل إلا التسليم بأن وراء كل مرحلة يقطعها من

عالم الشهادة مراحل أخرى من عالم الغيب ، في آماذ وآباد لا يدرك الإنسان نهايتها إلا إذا انقلب المحاط محيطاً ، والحادث الفاتى أزلياً باقياً . وصدق القرآن حين يقول : « وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً » .

فإذا رجعنا من العالم الأكبر إلى العالم الأصغر ، واعتبرنا الاشواط التي قطعها العلم في تحليل المادة إلى أجزائها وأجزاء أجزائها ، فإننا نحصل على نتيجة مشابهة تمام المشابهة ؛ ذلك أنه بعد أن وقف التحليل دهرأ طويلاً عند الذرة *atome* على أنها هي الحد الأدنى الذي لا يقبل الانقسام ولا الفناء ، والذي يحتفظ بكتلته وخصائصه تحت تأثير كل القوى الطبيعية ، وفي أثناء جميع التفاعلات الكيميائية ، أصبحت اليوم هذه الذرة نفسها عالماً معقداً ، مركباً من نواة جامدة وغلاف يدور حولها كما تدور السيارات حول الشمس ؛ وتبين أن هذا الغلاف الذي هو جزء من تركيبها ما هو إلا شحنة كهربائية سالبة *electron* مجردة عن كل حامل مادي ، وأنه يمكن فصله عنها بقوة إشعاعية أو بتسخين هائل . بل تلك النواة نفسها ، التي كانت تعد إلى عهد قريب متماثلة الأجزاء أعنى ذات قوة إيجابية فحسب *proton* ، قد ظهرت الآن مركبة بدورها من نوعين من الكهرباء : موجب وسالب ؛ وثبت أنه من الممكن تحطيمها وفصل أجزائها (١) ، وأن القوة الإشعاعية الهائلة التي تستنبط من هذا التحطيم يمكن استخدامها في إصلاح الكون وتعميره ، أو في إفساده وتدميره .

هكذا تخلع الطبيعة ثوبها المستعار ، وتكشف المادة عن أصلها الأصيل ،

(١) يقول علماء الفيزياء إن أخف الذرات وأيسرها تركيباً هي الذرة المائية *atome d'hydrogene* التي تحتوي على بروتون واحد وإلكترون واحد ؛ كما أن أثقل الذرات هي ذرة الإيريانيوم *uranium* التي عددها الذري ٩٢ ؛ وعدد إلكتروناتها أيضاً ٩٢ . وقد أثبتت التجارب أن الذرة المائية جزء مقووم مشترك في كل نويات الأجسام العنصرية ، كالألومنيوم وغيره ؛ بمعنى أن تحليل هذه العناصر ينتهي في آخر الأمر إلى ذرات مائية .

قف لحظة عند هذه الاكتشافات ، وتأمل التعبير القرآني العجيب : « وكان عرشه على الماء » أي أنه هو أصل المكونات ، قبل أن تخلق السموات والأرض .

فإذا هي « طاقة »، أى قوة مجردة ، يلزم البحث عن مصدرها خارج ذلك الهيكل المادى المحطم ، وذلك الصنم الساقط المهدم . وهكذا يقترب عالم المادة رويداً رويداً من عالم المجردات ، ويكاد يتصل بعالم الشهادة بعالم الغيب من جهة حده الأدنى ، كما اتصل به من جهة حده الأعلى . وهو غيب يؤمن به العلم وإن لم يره ؛ لأنه يحس أثره ، ويكاد يلمس خطره .

أجل ، لقد أصبح العلم يؤمن اليوم بأن فى الوجود قوى لا يناهاها الحس المجرد ، ولا الحس المجهز بأقوى المجاهر ، المزود بأدق المقاييس والموازين ؛ وبالجملة أصبح يؤمن بأن التجربة الحسية المباشرة ليست هى المعيار الوحيد للوجود . وهكذا وضع يده البنية الأولى فى القاعدة التى تقوم عليها الأديان . على أن هذا الضرب من التجارب العلمية التى سرّحنا فيها النظر مصعبين طوراً ومنحدرين طوراً ، والتى جوّلت المادة فى كلا طرفيها إلى هباء أو سراب ، ورجعت بالعلم فى كلتا مرحلتيه من الغرور والكبرياء إلى التواضع والاستسلام ، هذا الضرب من التجارب لا يمثل من العلم الواقعي إلا جانبه التطبيقى ، الذى هو إلى الصناعات والفنون أقرب منه إلى حقيقة العلوم . إذ العلم فى جوهره ليس تحليلاً وتركيباً عمليين ؛ وإنما هو نظرة عقلية تربط النتائج بمقدماتها ، وتستنبط القوانين من جزئياتها ، وتفسر الموجودات تفسيراً تستسيغه النفس وتطمئن إليه العقل . . . ترى هل فى طبيعة العلوم التجريبية وطبيعة مناهجها وأدواتها ما يسهلها القيام بهذه المهمة على كمالها ، بحيث لا تتطلع النفس من ورائها إلى تفسير آخر ؟

هيات ، هيات !

لا نكتفى بأن نقول إن هذه العلوم — حتى فى وضعها الحالى الذى سحر الأبصار — لم تكشف من قوانين الوجود إلا جانباً يسيراً ، يمتد من خلفه عالم فسيح من الشواذ والأحوال الفردية ، التى لا تضبطها قاعدة ولا قانون .

ولا نقنع بأن نقول إننا ، فى تلك الحدود الضيقة نفسها ، متى جاوزنا

عالم المواد الأولية الساذجة إلى حيث تشبك العناصر والعوامل ، وتعتقد العلاقات والمشاكل ، خرجت قوانين العلم عن صرامتها ودقتها ، وأصبحت ضرباً من التقريب المبنى على حساب الاحتمالات الغالبة ، والذي إن صدق في متوسطه الحسنائي فإنه يدع الأطراف تتراجع في قلب وتذبذب ، بين مد وجزر . هذا إجمال له تفصيل يعرفه كل من زاول علوم الحياة والنفس والاجتماع وأشباهاها .

بل نقول بلسان علوم الطبيعة نفسها إنه لم يوجد ولن يوجد فيها قانون عام واحد يعتمد على منهج تجريبي يقيني شامل ذلك أنه مهما تكررت التجربة ، وتنوع الأمثلة ، فإنها كلها أحداث معينة تقع في أزمنة معدودة ، وأمكنة محدودة ، ويظل بين جملتها وبين منطوق القوانين الكلي ، الذي لا يحده زمان ولا مكان ، برزخ عريض يفصل ما بين «النهائي» و «اللانهاي» . وإنه لكي يسد العلم هذه الفجوة يلجأ دائماً إلى «وسيلتين» من الرقو والترقيع ، ينسج خيوطهما من مقايضة ذهنية تعتمد على محض الظن والتخمين : أما في «أولاهما» فإنه يمد بين كل معلومة ومعلومة من معالم التجربة الفعلية جسوراً وهمية قصيرة interpolation يفترض فيها أن الحلقات المفقودة التي لم تسجلها الملاحظة تنظم في سلك مع الحلقات التي سجلتها ، وأن السلسلة المؤلفة منهما تمتد في خط متصل مستقيم ، أو هو على الأقل أقرب إلى الاستقامة وأبعد عن التعرج والالتواء . وأما في «أخراهما» فإنه من وراء تلك السلسلة كلها يثب في عالم الغيب الزماني والمكاني وثبة هائلة extrapolation يفترض فيها أن المناطق التي لم ير منها شيئاً شبيهة بالمنطقة التي رأى بعضها ، وأن ما سيكون شبيه في الجملة بما كان . لا جرم أن قانوناً هذا مبلغه من الارتكاز على الواقع المشاهد — وكل قوانين العلم الطبيعي كذلك — هو عالة في قانونيته نفسها على نوع من الإيمان العقلي بتلك المقدمات المفروضة التي لا تزال تضيف إلى شهاده لحس رقماً أغلظ منها غريبة عنها ، حتى تبرزها في ثوب العموم والشمول .

ثم نقول بلسان العلم الأعلى ، أعني علم قوانین المعرفة والفكر ، إن كل تفسير للآثار بأسبابها الطبيعية يحمل في نفسه جرثومة نقصه وعجزه ، ولا يمكن أن يصل إلى حد الإقناع الشافي إلا إذا اقتلع قانون التفكير من جذوره . ذلك أنه لو كان صدور الأثر انبثاقاً طبيعياً من سببه ، لوجب أن يكون وجوده مجرد امتداد لهذا السبب . ولوجب إذاً أن يشبهه في كل شيء ، حتى إن أدنى اختلاف بينهما في الطبيعة . أو الكم ، أو الكيف ، يصبح مجالاً لسؤال جديد لا يحير التفسير الطبيعي له جواباً ؛ بل إن مجرد اختلافهما في الزمان أو المكان يجعلنا نسأل : لم كان هذا قبل ، وذاك بعد ؟ أو لم كان أحدهما عن اليمين ، والآخر عن الشمال ؟ ... فإذا جرينا إلى نهاية الشروط ، وجب أن يؤول الكون أمامنا إلى وحدة لا تعدد فيها ، أو إلى نقطة لا امتداد لها . وأن تمتح من أذهاننا فكرة الغيرية ، ولا يبق فيها إلا مبدأ العينية ... لكن الفكر نفسه لا نهاية له إلا في التعدد والاختلاف ؛ إذ هو حركة بين حدين أو جملة حدود ، يصل بينها أو يفصل ... هكذا تهيئنا التفسيرات الطبيعية بين نارين : فهي إما أن تقف بنا مغترقة بعجزها وإفلاسها وتركتنا ظمأى لا تنقع لنا غلة ؛ وإما أن تسعى إلى الوفاء والكمال حتى تقضى بنا إلى الإحالة والخلف . ألا وإنه لا مخرج للعقل من هذا الخلف والتناقض ، ولا سبيل في الوقت نفسه إلى شفاء النفس من هذا العي ، إلا بتجاوز تلك التفسيرات الآلية الخالصة ، والتماس سبب إرادي مفهم ، تكون له الحرية في اختيار هذا التفاوت بين الأسباب ومسبباتها .

وهكذا تلتقي العلوم العقلية والطبيعية ، العملية منها والنظرية ، على الاعتراف بأنها في استقصاء البحث عن أصول الأشياء ومبادئها تنتهي دائماً بالانتصار لقضية الغيب ، وتقسم بينهما المجال لبقاء الأديان وخطودها .

على أن العلوم في هذا الاتجاه الذي وصفناه إنما تعتمد إلى أحد طرفي المحور مستديرة طرفه الآخر ؛ وإنما تحاول إرضاء نصف حاجة العقل ، مهمة نصها الثاني . ذلك أن النفس الإنسانية ليس يشفيها في تفهمها للأشياء

أن تصعد إلى أسبابها ومقدماتها ، بل لا بد لها بعد ذلك من أن تنحدر معها إلى غاياتها ونهاياتها ، وتستفسر عن مقاصدها وأهدافها . فليس يكفيك لكي تحيط بالشئ خبراً أن تعرف نشأته دون أن تعرف مصيره ، ولا أن تعرف كيف كان ؟ دون أن تعرف لم كان ؟ أليست هذه المطالبة النفسية الحديثة دليلاً على ما هو مركز في الجبلية من الاقتناع بأن الحوادث الكونية تسير على خطة مرسومة ، وأن القوة المدبرة للأشياء تهدف منها إلى غاية معينة ، أو أنها لا تسير بمحض المصادفة العمياء والاتفاق التحكيمي ؟

فانظر الآن موقف العلوم الحديثة من هذه الضرورة العقلية التي تلح علينا في السؤال عن غايات الأشياء ومقاصدها :

لقد أتى على هذه العلوم زمن أعلنت فيه أنها نفضت يدها من هذا البحث ، وأنها أوصدت دونه بابها ، مدعية أنه إنما يعنينا اكتشاف علاقة السببية بين الظواهر ، ومعرفة أطرافها على نسق معين ؛ وليس يعنينا . بل ليس يدخل تحت قدرتها ، أن تبين : أهذا الارتباط مقصود لغاية ؟ ولا ما هي تلك الغاية ؟ وهكذا شهدت هذه العلوم على نفسها بادية ذي بدء بأنها لن تنفي بحاجات العقول ، ولن تؤدي رسالة المعرفة كاملة ؛ إذ أزمعت أن تقف منها في منتصف الطريق . على أنها لم تكن لتدوم طويلاً على هذا الموقف المحايد ؛ فإن العالم الطبيعي لا يستطيع بما هو إنسان أن يهمل هذا الجانب من مطالبه العقلية . ولذلك نراه كلما وصل به العلم إلى مجموعة من الظواهر المتساندة التي يخدم بعضها بعضاً ، والتي يقع كل منها في موضعه الذي كان لا بد منه للحصول على فائدة معينة ، يعود قهراً عنه إلى البحث في العلل الغائية من غير أن يسميها باسمها ، فيسأل عن عمل كل خلية في العضو ، وعمل كل عضو في الجهاز ، وعمل كل جهاز في الجسم .. الخ ؛ ويسمي هذه الأعمال بالوظائف ، بدلاً من اسم الغايات والمقاصد . وهو كما ترى يرقع شفاف لا يكاد يستر ما وراءه . والمهم عندنا ليس هو الأسماء ، وإنما هو تلك الحقائق التي يعترف بها اعترافاً علمياً صامتاً . والأهم من ذلك

هو أن هذا ، تعلم كلما جد في سيره لا يلبث أن يجاوز بضع خطوات حتى يقف عجزاً واعترافاً بأن أمامه ستاراً كثيفاً يحول دون منظر الغايات القصوى ، والنهايات الأخيرة ، التي لا يزال يتشوق إليها ولا يدركها .

وبعد ، فأي شيء أكبر شهادة على أن نهاية العلم البشري ليست هي إطفاء غريزة الدين ، بل زيادة إشعالها ، من أن مؤسس الفلسفة الواقعية وكبار أنصارها قد استهوا إلى الاعتراف صراحة أو ضمناً بهذه الحقيقة ، بناء على تجربتهم في أنفسهم ؟ فهذا كونت A. Comte الذي كان يتنبأ بأن فناء الديانات سيكون هو النهاية الحتمية لتقدم العلوم ، قد عاد في آخر أمره متصوفاً عجبياً ، وكلل حياته بوضع ديانة جديدة ، ديهيستي غرار النظام الكنسي للديانة الكاثوليكية : في عقائدها ، وطقوسها ، وأعيادها ، وطبقات قساوستها . . . رواية كاملة أعاد فصولها ، ولم يغير إلا أشخاصها . وهذا سبنسر R. Spencer ينتهي بأن يقول عن « المجهول » ، إنه « تلك القوة التي لا تخضع لشيء في العقول ؛ بل هي مبدأ كل مقبول ، وهي المنبع الذي يفيض عنه كل شيء في الوجود » . أليس هذا « المجهول » هو بعينه موضوع الديانات ، يجيئنا الآن باسم آخر على لسان العلم ؟

وما أجمل الصفحة التي كتبها ليتريه Littré يصف نفسه حين كانت خاتمة مطافه في العلوم الواقعية أن رأى نفسه محوطاً من كل جانب يجر لجى من الأسرار الغامضة ، وهو لا يملك سفينة يخوض بها لجته . وليس معه إبرة يتعرف بها وجهة سفره . . . ترى كيف كان موقفه بإزاء هذا المحيط الرهيب ؟ أترأه وقف أمامه وقفة الشاعر الهائم ، أو وقفة العاشق المتدله ؟ كلا ، ولكن وقفة الناسك ، الخاشع ، المتأله ^(١) .

ينابيع النزعة الدينية في النفس البشرية :

ما هذه إذا تلك القوة الغالبة ، التي لا تزيدنا المقاومة إلا عنفاً واشتعالاً ، والتي تقهر في النهاية أنصارها وأعداءها على السواء ؟ أليست هي قوة الفطرة التي إن ذبلت أوراقها ، ويخفت أغصانها في فترة ما ، فإنها لا تلبث أن تورق وتثمر كلما عاودها الربيع قبل ثراها ، وسقى أصولها ؟ بل وإن هذا الربيع قد تسكن منه قطرة ، وربما تبلور في نظرة . فما هي إلا طريقة من تأمل الفكر ، أو لحظة من يقظة الوجدان ، أو أزمة من صدمات العزم ... فإذا أنت تسبح بخيالك في عالم الغيب الذي منه خرجت ، أو في عالم الغيب الذي إليه تصير .

لو كانت نزعة الإيمان بالغيب والتطلع إليه من ناحية ظرفية : الماضي ، والآتي ، عنصراً من عناصر الفكرة الدينية وحدها ، لكان الإنكار لما وراء الحس إلحاداً لحسب ؛ ولو كانت هي النتيجة الحتمية لتقدم العلوم واتساع أفقها كما رأينا ، لكان هذا الإنكار نقصاً في العلم وقصراً في النظر وكفى . أما تلك النزعة بنت الغريزة والجبلة ، فإن الأمر أعظم من ذلك وأخطر : إنه نكسة في فطرة الإنسان ترده إلى مستوى الحيوان الأعجم ، ولا نقول إلى مستوى الطفولة الغافلة ؛ فإن كثيراً من الأطفال ذوي الفطر السليمة لا يفتنون بالأمم الواقعة المشاهد ، ولا يقفون في تعليله عند حلقة من حلقات أسبابه وغاياته القريبة ، بل يصعدون دائماً إلى أسبابه الأولى ، ويستمرسون في تعرف نتائجها الأخيرة . فهذه صورة مصغرة من تلك النزعة الفكرية الإنسانية التي هي أبدأ في حركة وتقدم بآيات الوقوف والجود . إن غريزة التطلع هذه هي مبدأ العلم والإيمان معاً . وإن الذي يقف بها عند حدود الواقع الحاضر في الحس ليصد الإنسانية عن سبيل الكمال ، ويحرم العالم من خير كثير ؛ فضلاً عن أنه بذلك يقاوم طبيعة الأشياء ، ويحاول تبديل الفطرة التي فطر الله الناس عليها .

غير أن العقول حين تنفذ بنورها من نطاق هذا العالم الحسي ، سعيها إلى الاطلاع على مبدئها ومصدرها ، وعلى مصيرها وغايتها ، ليست على درجة واحدة في هذا السعي . (فأما) العقل القانع المتعجل فإنه يقف عند أدنى مبادئ الغيب وأقرب غاياته ، مكتفياً في كل فصيلة من الظواهر الكونية المتشابهة بأن يلج من ورائها مبدئاً ينظمها وينظمها ، ومن أعلمها قبلة معينة تنجيه نحو ما ، وقلنا يعود إلى السؤال عن منشأ كل واحد من المبادئ وما له ، أو إلى السؤال عن مبدأ الكائنات جملة ، أو عن وجهتها الكلية من حيث هي كتلة واحدة ، ذات وظائف متساننة . وهكذا تتعدد في نظره القوى المدبرة ، أو الآلة الماهرة : فلريح إله ، والنضب إله ، وللحياة إله ، وللنوت إله ، وللحرب إله ، وللشعر إله ... (وأما) العقول الواعية ، الطليقة ، المتسامية ، التي تسعى إلى هدفاً على بصيرة فيما تطلب ، وفيما تأخذ أو تدع ، غير متعرجة في السير ، ولا متناقضة في الحكم . فإنها من جهة ترى أن مطلبها أسمى من أن تحده حدود المكان ، أو تقيده قيود الزمان ... حتى إنه لو أحصى لها العادون ما جمعت البشرية وما ستجعله من عارم وفنون ، ومتع بدنية وعقلية ، لبقى أمامها في طرفي الوجود شيء لا تفهمه العلوم ، ولا تحققه الفنون ، ولظل فيها فراغ عميق لا يملؤه الماضي ولا الحاضر ، ولا المستقبل القريب ولا البعيد ... ولن يتوقف منها هذا التطلع والتساعي ، ولن يستقر فيها هذا القلق والاضطراب ، ولن ينحصر عنها هذا اللهاج في الطلب ... إلا بحقيقة هي الإثنية الأولى واللئية الأخيرة لكل الحقائق ، حقيقة تأتي طبيعتها الأقول في أفق الحوادث والإمكان ، ولا تدع مجالاً للسؤال عن قبل أو بعد في الزمان أو المكان . ومن جهة أخرى فإن هذه العقول النفسية الألق تطلب دائماً تحت كل اختلاف اتِّلاقاً ، ومن وراء كل كثرة وحدة ، ولذلك تأتي الوقوف عند المقاييس النسبية ، والتفسيرات الجزئية ، ولا ترعى بأحد القوانين حتى تسبق إلى قانون القوانين ، بل إنها تستشرف إلى اليد التي جمعت تلك القوانين ونسقتها ، وجعلتها تتعاون على

أداء الوظيفة المشتركة لهذا البنيان الكوني . يا سبحان الله ! أليست وحدة النظام بين هذه الكتابات المختلفة الطبيعية ، المتوعة العمل ، من الكائنات السماوية والأرضية ، آية على وحدة القيادة العامة التي تشرف عليها ، وعلى وحدة الخطة المرسومة التي يسير على منهاها كل جهاز من أجهزة هذه الآلة الكبرى ؟ وجملة القول أن العقول السامية تشرب دائماً من وراء الحقائق الجزئية الحائلة الزائلة ، إلى حقيقة كلية أزلية أبدية ، حقيقة لا يحويها شيء من العلوم والمعارف ، ولكنها تشوف إليها كل العلوم والمعارف . وتلك هي الحقيقة التي تفرد بها الأديان العليا بالتقديس ، ولا تنكرها سائر الأديان وإن أشركت معها في هذا التقديس بعض الحقائق الجزئية القانية .

إن هذا الشوق الغريزي إلى الأزلي الأبدى ، وهذا الطلب الخيث للكلّي اللانهاقي ، له دالتان عميقتان : إحداهما دلالة على مطلوبه ، لا كدلالة الحركة القسرية على مصراع جاذبيتها كما يقول أرسطو ، بل كدلالة الأثر على صانعه ، أو الخاتم على طابعه (حسب تعبير ديكرت) . وثانيتهما دلالة على أن في الإنسان عنصراً نبيلاً سماوياً خلق للبقاء والخلود ، وإن تناساه الإنسان وتلهى عنه حيناً ، قائماً بالدّون من الحياة الجثمانية المتحطمة .

التدين إذاً — ولا سيما في أديان التوحيد والخلود — عنصر ضروري لتكميل القوة النظرية في الإنسان ؛ فبه وحده يجد العقل ما يشبع نهمته ، ومن دونه لا يحقق مطامحه العليا .

ثم هو فوق ذلك عنصر ضروري لتكميل قوة الوجدان ؛ فالعواطف النبيلة من الحب ، والشوق ، والشكر ، والتواضع ، والحياء ، والأمل ، وغيرها ، إذا لم تجد ضالتها المنشودة في الأشياء ولا في الناس ، وإذا جفت ينابيعها في هذا العالم المتبدل المتبدد ، وجعت في موضوع الدين مجالاً لا تدرك غايته ، ومثلاً لا ينقد معينه .

وأخيراً هو عنصر ضروري لتكميل قوة الإرادة بمدّها بأعظم البواعث والدوافع ، ويدفعها بأكبر وسائل المقاومة لعوامل اليأس والقنوط .

وهكذا نرى الفكرة الدينية تهرب عن حاجات النفس الإنسانية في مختلف ملكاتها ومظاهرها . حتى إنه كما صرح أن يعرف الإنسان بأنه « حيوان مفكر » ، أو بأنه « حيوان مدني بطبعه » ، يسوغ لنا كذلك أن نعرفه بأنه « حيوان متدين بفطرته » .

وظيفة الأديان في المجتمع :

عرفنا أن الفكرة الدينية هي الغذاء الوافي لقوى النفس المختلفة ، والمداد الحالك لحيويتها . ونزيد الآن أن للأديان وراء هذه الوظائف النفسية الفردية وظائف أخرى اجتماعية ، ليست بأقل من أختها خطراً : لا حاجة بنا إلى التنبه على أن الحياة في الجماعة لا قيام لها إلا بالتعاون ، بين أعضائها ، وأن هذا التعاون إنما يتم « بقانون » ، ينظم علاقاته ، ويحدد حقوقه وواجباته ، وأن هذا القانون لا غنى له عن « سلطان » ، نازع وازع ، يكفل مهابته في النفوس ويمنع انتهاك حرمانه .

تلك كلها مبادئ مقررّة . والحديث فيها معاد مملول .

ولنأتم الشان كل الشان في هذا السلطان النازع الوازع : ما هو ؟

فالذي نريد أن نثبت في هذه الحلقة من البحث هو أنه ليس على وجه الأرض قوة تكافئ قوة الدين أو تدانيتها في كفالة احترام القانون ، وضمان تماسك المجتمع واستقرار نظامه ، والتسام أسباب الراحة والطمانينة فيه . السر في ذلك أن الإنسان يمتاز عن سائر الكائنات الحية بأن حركاته وتصرفاته الاختيارية يتولى قيادتها شيء لا يقع عليه سمعه ولا بصره ، ولا يوضع في يده ولا عنقه ، ولا يجري في دمه ، ولا يسرى في عضلاته وأعصابه ، وإنما هو معنى إنساني روحي ، اسمه الفكرة والعقيدة . ولقد غفل قوم قلبوا هذا الوضع وحسبوا أن الفكر والضمير لا يؤثران في الحياة المادية والاقتصادية ، بل يتأثران بها . هذا الرأي الماركسي هو قبل كل شيء نزول بالإنسان عن عرش كرامته ، ورجوع به القهقري إلى

مستوى الهيمنة . ثم هو تصوير مقلوب للحقائق الثابتة المشاهدة في سلوك الأفراد والجماعات في كل عصر ، فإنه ، لكي يختار الناس أن يحيوا حياة مادية لا نصيب فيها للقلب ولا للروح ، لا بد أن يقتنعوا أنفسهم بآدىء ذى بدء بأن سعادتهم هي في هذا النوع من الحياة . فالإنسان مقود أبداً بفكرة صحيحة أو فاسدة . فإذا صلحت عقيدته صلح فيه كل شيء . وإن فسدت فسدت كل شيء .

أجل إن الإنسان يساق من باطنه لا من ظاهره ، وليست قوانين الجماعات ولا سلطان الحكومات بكافين وحدهما لإقامة مدينة فاضلة تحترم فيها الحقوق ، وتؤدي الواجبات على وجهها الكامل ؛ فإن الذى يؤدي واجبه رغبة من السوط أو السجن أو العقوبة المالية ، لا يلبث أن يهمله متى اطمأن إلى أنه سيفلج من طائلة القانون .

ومن الخطأ البين أن نظن أن في نشر العلوم والثقافات وحدها ضماناً للسلام والرخاء . ونعوها عن التربية والتهديب الدينى والخلق ؛ ذلك أن العلم سلاح ذو حدين : يصلح للهدم والتدمير ، كما يصلح للبناء والتعمير ؛ ولا بد في حسن استخدامه من رقيب أخلاقى يوجهه لخير الإنسانية وعمارة الأرض ، لا إلى نشر الشر والفساد .

ذلكم الرقيب هو العقيدة والإيمان .

غير أن الإيمان على ضربين : « إيمان ، بقيمة الفضيلة ، وكرامة الإنسانية ، وما إلى ذلك من المعاني المجردة ، التي تستجى النفوس العالية من مخالفة دواعيها ، ولو أعفيت من التبعات الخارجية والأجزية المادية . » وإيمان ، بذات علوية ، رقية على السرائر ، يستمد القانون سلطانه الأدبى من أمرها ونهيها ، وتلهب المشاعر بالحياء منها ، أو بمحبتها ، أو بخشييتها . ولا ريب أن هذا الضرب هو أقوى الضربين سلطاناً على النفس الإنسانية ، وهو أشدهما مقاومة لأعاصير الهوى وتقلبات العواطف ، وأسرعهما نفاذاً في قلوب الخاصة والعامة .

من أجل ذلك كان الدين خير ضمان لقيام التعامل بين الناس على قواعد العدالة والنصفة . وكان لذلك ضرورة اجتماعية ، كما هو فطرة إنسانية . وأنت فهل عسيت أن تحاللك شيء من الشك في مدى حاجة الجماعة في مختلف الأمم والشعوب إلى ازدهار هذا الروح الديني فيها ؟ وهل غرك أن نولا كبيرة أُمست نهضتها في عصرنا هذا على غير الدين ، وقد استتب النظام فيها ويمكن لها في الأرض ؟

إننا لا نريد أن نسبق الحوادث ، وأن تتبنا بمصير هذا البنيان الذي أسس على غير تقوى من الله ورضوان . ولكننا نحب أن تقدم لك نموذجاً ، لا من أقوال رجال الدين ، بل من أقوال أقطاب العلم ، وزعماء السياسة ، وقواد الحرب ، في تلك الدول نفسها . فاستمع إلى قول روبرت ميلليكان Robert Millikan العالم الطبيعي الأميركي : « إن أهم أمر في الحياة هو الإيمان بحقيقة المعنويات وقيمة الأخلاق . ولقد كان زوال هذا الإيمان سبباً للحرب العامة . وإذا لم نجتهد الآن لاكتسابه أو لتقويته فلن يبقى للعلم قيمة ، بل يصير العلم نكبة على البشرية ، » (١) ؛ وقول الدكتور ويلسون Le Président Wilson الرئيس الأسبق لولايات المتحدة بأمريكا : « وخلاصة المسألة أن حضارتنا إن لم تنقذ بالمعنويات ، فلن تستطيع المثابرة على البقاء بماديتها ؛ وأنها لا يمكن أن تنجو إلا إذا سرى الروح الديني في جميع مسامها . . . ذلك هو الأمر الذي يجب أن تتنافس فيه معابدنا ، ومنظماتنا السياسية . وأصحاب رموس أموالنا ؛ وكل فرد خائف من الله يحب لبلده ، » (٢) .

وقول المارشال بيتان Le Maréchal Philippe Pétain عاهل الدولة الفرنسية في خاتمة خطابه الذي أذاعه على أمته في يوم ٢٥ يونيو ١٩٤٠ عقب توقيع الهدنة التي التزمها من زعيم ألمانيا المنتصرة : « إنني أدعوكم أول

كل شيء إلى نهوض أخلاقي ، ^(١) ؛ وقول المارشال مونتجومري Montgomery في خطبته أمام الجيش الثامن يوم ٤ مارس ١٩٥١ : « إن أهم عوامل الانتصار في الحرب هو العامل الأخلاقي ؛ ولا يمكن لقائد أن يدفع جنوده إلى بذل أقصى جهودهم في العمل إلا إذا كانت ضمائرهم مرتاحة إلى ما يعملونه . وبقيني أن الجيش إذا سار على غير مرضاة الله سار على غير هدى ... إن خطر الانحطاط الخلق في أفراد الجيش أعظم من خطر العدو . ولذلك لا نستطيع أن نتصر في معركة إلا إذا انتصرنا على أنفسنا قبل كل شيء » ^(٢) .

إن الخدمة الجليلة التي تؤديها الأديان للجماعة لا تقف عند هذا الحد . فليست كل مهمتها أنها المبحث القوي لتهديب السلوك ، وتصحيح المعاملة ، وتطبيق قواعد العدل ، ومقاومة الفوضى والفساد ؛ بل إن لها وظيفة إيجابية أعمق أثراً في كيان الجماعة . ذلك أنها تربط بين قلوب معتقبيها برباط من المحبة والتراحم ، لا يعبده رباط آخر من الجنس ، أو اللغة ، أو الجوار ، أو المصالح المشتركة . بل إن هذه العلائق مجتمعة ، مهما يكن أثرها الظاهري من كف الأذى وبذل المعروف المتبادل ، تظل روابط سطحية تضم الأفراد كما تضم الأعواد في ضغث ، ولا تزال تتخللها الفجوات والثغرات والخواجز النفسية ... حتى تشدها رابطة الأخوة في العقيدة ، والمشاركة في المثل العليا ؛ فهناك تعود الكثرة وحدة ، وتصبح النفوس كالمرآيا المتقابلة ، تنعكس صور بعضها في بعض . بل كثيراً ما تستغنى هذه الوحدة الروحية عن سائر الوحدات الأخرى ، فتتغلبها أقوى الوشاخ وأدومها بين أفراد اختلفت أجناسهم ، وتباينت لهجاتهم . وتباعدت ديارهم ،

(١) عن الصحف الفرنسية في ٢٦ يونيو ١٩٤٠ .

(٢) عن الصحف المصرية في ٥ مارس ١٩٥١ .

وتفاوتت مصالحهم . وكثيراً ما نرى الدول التي تقوم على قاعدة المصالح المشتركة في الوطن بين ملل مختلفة تضطر إلى الاستنجاذ بما في هذه الأديان كلها من مبدأ التعاون على الخير ، والتناصر على دفع عدوان المغيرين . ولذلك قيل بحق : — إن الوطنية التي لا تعتمد على باعثة من الخلق والدين إنما هي حصن متداع يوشك أن ينهار .

وجملة القول أن الأديان تحل من اجتماعات محل القلب من الجسد ، وأن الذي يؤرخ الديانات كأنما يؤرخ حياة الشعوب ، وأطوار المدينيات .

البحث الرابع

في

نشأة العقيدة الإلهية

البحث الرابع

في

نشأة العقيدة الإلهية

العوامل الأولى لإيقاظها في النفوس

أشرنا في البحث السابق إلى أن ظاهرة التدين تستند في أصلها إلى مبدأين مرتكزين في بدهة العقول ، وهما قانونا ، السبية والغاية . . ونبادر الآن فنكرّر أن هذين القانونين متى فهمتا على كمالها اتبها إلى أسس العقائد الدينية : عقيدة التوحيد والخلود ؛ وأن عقائد الشرك والوثنية والفناء إنما هي وليدة ضرب من الغفلة أو الكسل العقلي يقف بها في بعض الطريق .

أما قانون السبية فيقرر أن شيئاً من [من الممكنات] (١) ، لا يحدث بنفسه من غير شيء . ؛ لأنه لا يحمل في طبيعته السبب الكافي لوجوده ، . . ولا يستقل بإحداث شيء . ؛ لأنه لا يستطيع أن يمنع غيره شيئاً لا يملكه .

(١) التعبير المشهور هو أن شيئاً لا يحدث من لا شيء . . وقد أخذنا عبارة : د من الممكنات « تعديداً للجمال الحقيقي الذي يطبق فيه هذا المبدأ ، ودفعاً للخطأ الذي ينجم من أخذه على إطلاقه . ذلك أن الأمور « الضرورية الوجود » — كسكون السكر أكبر من جزئه ، وكون الشيء عين نفسه ، وأن ضم الواحد إلى الواحد يفتأ عنه اثنان ، وضم الصفر إلى الصفر لا يخرج منه عدد إيجابي ، إلى غير ذلك من أحكام قانون العينية — تحمل في طبيعة مفهومها سبب وجودها . فهي موجودة بنفسها لا بسبب خارجي . والأمور « المستحيلة » — ككون الجزء أكبر من كله ، وكون الشيء غير نفسه ، أو عين غيره ؛ إلى أشباه ذلك من أحكام قانون التناقض — تحمل في نفسها سبب عدمها ؛ فلا تقبل الوجود بنفسها ولا بتغيرها . أما « الممكنات » التي تقبل الوجود والعدم ولا تحتضى طبيعتها واحداً منها ، فإن وجودها إنما يرد إليها من سبب خارج عنها حتماً ؛ إذ لو وجدت بنفسها لمكانات واجبة الوجود . وهو خلاف الفروني .

هو ؛ كما أن الصفر لا يمكن أن يتولد عنه عدد إيجابي . فلا بد له في وجوده وفي تأثيره من سبب خارجي . وهذا السبب الخارجي إن لم يكن موجوداً بنفسه احتاج إلى غيره . فلا غفر من الانتهاء إلى سبب ضروري الوجود يكون هو سبب الأسباب .

وأما قانون الغاية فن موجه أن كل نظام مركب متاسق مستقر لا يمكن أن يحدث عن غير قصد ؛ وأن كل قصد لا بد أن يهدف إلى غاية ؛ وأن هذه الغاية ، إذا لم تحقق إلا مطلباً جزئياً إضافياً متقطعاً ، تشوفت النفس من ورائها إلى غاية أخرى ... حتى تنتهي إلى غاية كلية ثابتة هي غاية الغايات . نعم إن طاقة البشر ، وطبيعة المخلوق ، أعجز من أن تحصى مراحل الأسباب والغايات مرحلة مرحلة ، وتتابع سلسلتها حلقة حلقة ، حتى تشهد بداية العالم ونهايته . ولذلك ينسب العلوم التجريبية من معرفة أصول الأشياء وغاياتها الأخيرة ، وأعلنت عدوها عن هذه المحاولة ؛ وكان قصارها أن تخطو خطوات معدودة إلى الامام أو إلى الوراء ، تاركة ما بعد ذلك إلى ساحة الغيب التي يستوى في الوقوف دونها العلماء والجهلاء .

ولكن هذا اليأس الإنساني من معرفة أطوار الكائنات تفصيلاً في ماضيها ومستقبلها ، يقابله يقين إجمالي ينطوي كل عقل على الاعتراف به طوعاً أو كرهاً ، وهو أنه مهما طالت سلسلة الأسباب الممكنة والغايات الجزئية ، وسواء أفرضت متناهية أم غير متناهية ، فإنه لا بد لتفسيرها وفهمها ومعقولية وجودها من إثبات شيء آخر يحمل في نفسه سبب وجوده وبقائه ، بحيث يكون هو الأول الحقيقي الذي ليس قبله شيء ، والغاية الحقيقية التي ليس بعدها شيء ؛ وإلا لبقيت كل هذه الممكنات في طي الكتمان والعلم ، (إن لم يكن لها مبدأ ذو وجود مستقل) ؛ أو لبقيت لغزاً وعيباً غير معقول ، (إن لم تكن لها غاية تامة تنقطع بها الحاجة النفس ويستقر مضطربها) .

نقول إن وجود هذه الحقيقة الأولى والأخيرة ضرورة عقلية لا مناص

من التسليم بها، ولا مجال لأحد أن يكابر فيها متى فكر قليلا في الوضع الذي يؤول إليه إنكارها . اللهم إلا إذا فرضناه كائناً أخرق ، لا يدعن لقواعده المنطق والحساب ، ولا يبالي أن يطل كل شيء في الأذهان .

فإذا سألنا هنا عن نشأة العقيدة الإلهية ، فليس سؤالنا عن منشأ هذه الضرورة الكامنة في العقل الباطن ، والتي هي من الأوليات التي لا يسأل عن مصدرها . وإنما السؤال عن العوامل والملايسات التي تكون قد رفعت هذه الحقيقة إلى مستوى الوعي المتيقظ ، ثم لم تكف بإيرازها أمام العقل قضية نظرية ، بل حولتها إلى فكرة حية ملهبة للشاعر ، وطبعت موضوعها بطابع خاص يجعله ذاتاً علوية توجه إليها القلوب بالرغبة والرهبة ، والدعاء والخضوع .

جمهور الباحثين في هذه المسألة لا يطلبون من بحثهم الوقوف على الأسباب العامة التي تيسر دراستها ويمكن التحقق من وجودها في كل عصر ، والتي يعقل أنها هي التي أيقظت ولا تزال توقظ الحاسة الدينية في الإنسان ؛ بل يفهمون من كلمة « نشأة الدين » الصورة التي ظهرت فيها الأديان أول ما ظهرت في الوجود . فالأولية التي يريدون تقريرها ليس أولية في الترتيب المنطقي فحسب (كتقدم المقدمات على النتائج) ؛ وليست أولية تاريخية نسبية (أعني بالإضافة إلى العصور المعروفة) بل هي أولية زمانية مطلقة ، تقرر بظهور الإنسان على هذا الكوكب .

والمنهج الذي يسلكونه للوصول إلى هذا المطلب هو التنقيب عن أديان الأمم القديمة ، أو أديان الأمم المعاصرة غير المتحضرة ؛ حتى إذا ما انتهى بهم السير في تلك العصور المظلمة ، أو تلك الأقطار المنعزلة ، إلى أقدم مظهر معروف من مظاهر التفكير الديني ، اعتبروه صورة مطابقة لما كان عليه الإنسان الأول .

ولما كانت المرحلة النهائية في نظر باحث معين لا تنطبق دائماً على المرحلة الأخيرة التي يصل إليها باحث آخر ، انقسم الباحثون في الموضوع إلى شعبتين عظيمتين ، تسييران في خطين متعاكسين :

« ففريق منهم ، يذهب إلى أن الدين بدأ في صورة الخرافة والوثنية ، وأن الإنسان أخذ يترقى في دينه على مدى الأجيال حتى وصل إلى الكمال فيه بالتوحيد ، كما تدرج نحو الكمال في علومه وصناعاته . حتى زعم بعضهم أن عقيدة « الإله الأحد » ، عقيدة جد حديثة ، وأنها وليدة عقلية خاصة بالجنس السامي .

هذه النظرية نادى بها أنصار مذهب « التطور التقدمي » ، أو التصاعدي ، Evolutionnisme progressiste ou ascendant ، الذي ساد في أوروبا في القرن التاسع عشر ، في أكثر من فرع من فروع العلوم ، وحاول تطبيقه على تاريخ الأديان عدد من العلماء منهم سبنسر Spencer ، وتيلور Tylor ، وفريزر Frazer ، ودوركهايم Durkheim ، وغيرهم ، وإن اختلفت وجهات نظرهم في تحديد صورة العبادة الأولى وموضوعها .

« وفريق آخر ، يقرر بالطرق العلمية بطلان هذا المذهب ، ويثبت بالعكس أن عقيدة الخالق الأكبر هي أقدم ديانة ظهرت في البشر ؛ مستنداً بأنها لم تنفك عنها أمة من الأمم في القديم والحديث . فتكون الوثنيات إن هي إلا أعراض طارئة ، أو أمراض متطفلة ، بجانب هذه العقيدة العالمية الخالدة .

وهذه هي نظرية « فطرية التوحيد وأصالته » ، التي انتصر لها جمهور من علماء الأجناس ، وعلماء الإنسان ، وعلماء النفس . ومن أشهر مشاهيرهم لانج Lang الذي أثبت وجود عقيدة « الإله الأعلى » عند القبائل الهندية في أستراليا ، وإفريقيا ، وأمريكا . ومنهم شريدر Schroeder الذي أثبتا عند الأجناس الآرية القديمة ؛ وبروكلمان Brockelman الذي وجدها عند الساميين قبل الإسلام ؛ ورواه Le Roy وكاترفاج Quatrefages عند أقزام

أواسط إفريقيا ، وشملت Schmidt عند الأقزام وعند سكان أستراليا الجنوبية الشرقية . وقد انتهى بحث شميدت هذا إلى أن فكرة « الإله الأعظم » توجد عند جميع الشعوب الذين يعدون من أقدم الأجناس الإنسانية (١) .

غير أنه مهما تفاوت النتائج في نظر المذهبيين : « التطوري والفطري » فإنهما متفقان على موضوع البحث ، وهو تحديد صورة العقيدة « البدائية » الحقيقية ، وعلى مناجاة ، وهو دراسة الشعوب المتأخرة والأمم الغابرة . ونحن نرى أن وضع المسألة على هذا الوجه ، ومحاولة حلها من هذا الطريق ، ينطوي على خطأ مزدوج : خطأ في الغاية ، وخطأ في الوسيلة . أما من حيث الغاية التي يهدف إليها البحث ، وهي تحديد الأصل الأصيل للعقيدة ، والمظهر الذي ظهرت به في أول الأزمنة بإطلاق ، فلأن هذا المنهج « البدائية المحضة » قد اعتبرها العلم شقة حراماً حظرها على نفسه ، وأعان في صراحة كاملة خبروحيها عن حدود عمله . فاقترعها الآن باسم العلم تعامل بصلك منصف ، وتستر بثوب مستعار . وكل حكم يصدر تحت هذا الاسم يكون صادراً عن قاض معزول ، فاقداً للركن الأول من سلطته الشرعية . ومؤرخو الديانات على الخصوص معترفون بأن الآثار الخاصة بديانة العصر الحجري وما قبله لا تزال مجهولة لنا جهلاً تاماً ، فلا سبيل للخوض فيها إلا بضرب من التكهّن والرجم بالغيب .

وأما من حيث المنهج وهو الاستدلال على ديانة الإنسانية الأولى بديانة الأمم المنعزلة المتخلفة عن ركب المدنية ، فلأنه مبني على افتراض أن هذه الأمم كانت منذ بدايتها على الحالة التي وصل إليها بحثنا ، وأنها لم تمر بها أدوار متقلبة . وهو افتراض لم يقيم عليه دليل ؛ بل الذي أثبت التاريخ واتفق عليه المنقبون من آثار القرون الماخية ، هي أن فترات الركود والتقهقر التي سبقت مدنياتها الحاضرة كانت مسبوقة بمدنيات مزدهرة ، وأن هذه

المدنيات قامت بدورها على اتقاض مدنيات بائدة ، قريبة أو بعيدة ؛ في أدوار تتعاقب على البشرية ، كما تتعاقب الفصول السنوية على الطبيعة . . . بحيث يصبح من العسير أن تحكم بصفة قاطعة بأيهما بدأت دورة الزمان . وليس تعيين أحد الأمرين للابتداء الحقيقي بأثبت تاريخياً من مقابله . فكذلك نقول في شأن العقائد الدينية : إنه من الممكن أن تكون الخرافات القديمة بداية ديانات ؛ كما يمكن أن تكون نتيجة تحلل وتحريف لديانة صحيحة سابقة مزقت أهلها الحروب ، أو أفسدتهم الآفات الاجتماعية ، فقلت عنايتهم بأصول دينهم ، وتلقوا بالتسليم والقبول كل ما سمعوه من أفواه الأدعياء والدجالين ، وشاعت بينهم هذه الروايات وتوارثوها حتى أصبحت سنناً مقدسة . ولقد أنصف العلامة هوفدنج Höfding حين قال : « إنه يبعد كل البعد أن ينجم تاريخ الأديان في حل مشكلة بزوغ الدين في النوع الإنساني . . . فإن التاريخ لا يصور لنا هذه البداية الأولى في موضع ما ؛ وكل ما نجده إنما هو سلسلة من صور مختلفة لديانات متقدمة قليلاً أو كثيراً . . . ، وحتى إن أحط القبائل الهمجية التي نعرفها قد مرت بأدوار شتى ، وتطورت تطوراً بعيداً ،^(١) .

فقد بان لك مبلغ ثبات الفرض الذي بنيت عليه البحوث الحديثة كلها ، وأنها أسست على جرف هار لا تطمئن عليه الأقدام .

ويمتاز المذهب التطوري بأنه مبني على افتراض آخر لم يقم عليه دليل كذلك ، وهو قياس الملكات والأحاسيس الروحية . على القوى البدنية والمكتسبات العقلية والتجريبية : فكما أن الإنسان ينتقل في نموه البدني من الضعف إلى القوة ، وفي نموه العقلي من الجهالة إلى المعرفة ، قد يابوح أيضاً أنه بدأ حياته الروحية بالسخر والخرافة ، ولم يصل إلى العقيدة السليمة إلا بعد جهد وعناء .

ونحن نسأل قبل كل شيء عن الأصل الذي بني عليه هذا القياس :

(١) Harald Höfding, Philosophie de la Religion, trad. fr. pp. 126-127.

هل صحيح أن قوى النفس المختلفة تسير في نموها على قدم المساواة ، وأن حياة الناس الروحية تمتلئ في كل أدوارها جنساً إلى جنب مع حياتهم المادية ؟ أو لسنا نرى هاتين الظاهرتين تسيران أمامنا في طريقين متعارضين ؟ فإذا صح ما يقال من أن الإنسان كان في بدايته قائماً بكهف يؤويه ، وجلد حيوان يستر به بشرته ، وشيء من الأعشاب يدفع غصته ، ألا تكون قلة مشاغله ومطالبه المادية قد تركت في نفسه فراغاً عميقاً للتأملات التي ترفده حاسته الدينية ، وتتمى مشاعره الروحية العليا ؟ كما أن اشتغال الناس في عصور المدنيات بترف الحياة الجثمانية ، يؤدي إلى عكس هذه النتيجة . ذلك أن الغرائز المتقابلة تضعف وتتقلص ، بقدر ما تنمو وتقوى أضدادها ، ككفتي الميزان : لا ترتفع إحداها إلا انخفضت الأخرى .

على أن قليلاً من التأمل يهدينا إلى أن قياس الأديان على الفنون والصناعات إنما هو محاولة للجمع بين أمرين لا تؤلف بينهما حقيقة نوعية مشتركة ، بل تتباين طبائعهما ووسائلهما . فبينما حقائق العلوم ثروة واسعة ترحل النفس في طلبها واكتسابها ، ويتطلب اقتناؤها وتنميتها علاجاً ومثابة ، واستعانة بأدوات منفصلة في غالب الأمر ، حقيقة الدين توجد عناصرها قارة بين الجوانح ، وتعرض دلائلها لائحة أمام الحس ، حتى إن التفاتة يسيرة لتكفي للظفر بها في حدس سريع ، كالبرق الخاطف . وليس إدراك هذه الحقيقة الكبرى محصول إدراكات لحقائق الكون ودقائقه الجزئية ، ولا هو أشق منها كما ظن^(١) ، بل إنه يتقدمها ويمهد لها ، في نظرة كلية تلم بها جملة ، قبل أن تفحص أجزاءها وتفصيلاتها . ولذلك يستوى العالم والجاهل في أصل هذا الإحساس : كل على قدر فهمه يجد في الكون ما يبهره ويستولي على مشاعره .

ولقد كان مقتضى الوضع السليم ، في تعرف ما كانت عليه بداية الأديان فيما قبل التاريخ ، أن نسترشد في مقارنتها — لا بسير الفنون والصناعات —

(١) انظر أول صفحة من كتاب العقاد عن نشأة العقيدة الإلهية (الله) .

بل يسير الديانات المعروفة منذ طفولة التاريخ إلى اليوم . ألا ولما نعرف
بالاستقراء أن كل واحدة من هذه الديانات بدأت بعقيدة التوحيد النقية ،
ثم خالطتها الشوائب والأباطيل على طول العهد . فالأشبه أن تكون هذه
سنة التطور في الديانات كلها : أن بدايتها دائماً خير من نهايتها .

فاذا أمينا إلا أن نقيس تطور الدين على تطور الفن ، كان من المنطق
علينا ألا نأخذ في هذه المقارنة بالمقاييس السطحية والشابه اللفظي الأجوف ،
بل ننظر إلى جوهر الأشياء وأعماقها ، وحينئذ ينقلب هذا القياس نفسه
حجة في يد أنصار الفطرية . ذلك أن معنى « التطور » في الفنون — كما
في كل كائن حي — هو أنها تبدأ في صورة ساذجة ، متحدة ، متجانسة ؛ ثم
تثقل تدريجياً إلى نوع من التسكر والتركيب ، تزداد به تعقيداً كلما بعدت
عن أصلها . وواضح أن تطبيق هذا القانون التطوري بمعناه العلمي الحيوي
على العقيدة الإلهية يستوجب أنها سارت أيتها من الوحدة إلى الكثرة ،
ومن النقاوة والسهولة واليسر ، إلى التعقيد بالإضافة الأسطورية ، والشوائب
الخيالية ، التي لا ضابط لها من العقل السليم .

أما « التطور » بمعناه الأدبي ، وهو الترقى من النقص إلى الكمال ،
فليس قانوناً عاماً ، ولا سنة طبيعية مطردة ، ولا يمكن تطبيقه بصفة آلية
على التاريخ البشري ؛ وإنما هو إحدى القيم العليا التي تغلغ اليها النفوس ،
وتشرب اليها الأعناق ، فتبلغها حيناً ، وتفسر عنها أحياناً . نعم إن كل
مصلح لا بد أن يكون مؤمناً بإمكان تحقيق هذه الغايات السامية ؛ إذ لو
الآمل في قابلية الأخلاق والعقائد للتحول والترقى ، لبطل كل تشريع ،
ولأصبح من العبث بذل أدنى مجهود للتقدم . ولكن شتان ما بين قابلية
الترقى وبين تحقيقه بالفعل ، فهذا مطمح لا يناله إلا من أدى مهده من العزيمة
الصادقة ، والمجاهدة المتواصلة . وتاريخ الإنسانية لا يسير في هذا الاتجاه
على خط رأس مستقيم^(١) .

(١) نعلم أن الناطق في الأديان السماوية الشذوذة يلاحظ بينها تطوراً فعلياً ، وتقدماً تدريجياً —

هكذا نرى أن التحليل النفسى ، وشواهد التاريخ ، والتطور الصحيح ، لا يقف شيء منها في صف الدفاع عن النظريات الموسومة بالتطورية ، والتي تجعل الخرافة والأسطورة هي بداية الأديان ؛ بل إنها بالعكس ، تميل إلى تأييد النظرية المقابلة . غير أن تأييدها لهذه النظرية الأخيرة لا يرجعها إلى صف الحقائق التاريخية المفروغ منها ؛ لأن هذه الدلائل كلها لا تقدم لنا ضماناً من المنطق ولا من الواقع تثبت به أن الحوادث كانت تسير بالفعل دائماً على وفق ما ألفناه من الأوضاع ، ولا على الوجه الذى كان ينبغي أن يكون .

بل ما هنا نظرية ثالثة يمكن الأخذ بها في المسألة . وتقريرها أن الرشد والضلال في الفكرة الدينية ليستا ظاهرتين متعاكستين فقط ، صعوداً أو انحداراً على مدى العصور ، بل هما ظاهرتان متعاصرتان ، موزعتان في كل أمة وجيل ، تبعاً لاختلاف الأفراد في درجات استقامة الحدس العقلى ، ونبل الحدس الباطنى . فلا يخلو جيل ما من نفوس صافية تدرك الحقيقة نقية من شوائب الخرافة ؛ وأخرى دون ذلك . ولعل هذا الوصف هو أقرب الأوصاف تصويراً للواقع المعروف ؛ فقد اتفق المؤثوق بهم من مؤرخى الأديان كما أسلفنا على أن أشد الشعوب همجية ووثنية لم تنفك عن الاعتقاد بإله خالق هو رب الأرباب . لكن بين القدر الذى عرفناه من تاريخ البشرية وبين عصر نشأتها ، لا تزال الثغرة واسعة لم تسد ولن تسد ؛ إذ لم يقل أحد إن الوقائع المفقودة الوثائق يمكن إثباتها على وجه قاطع بمثل هذا الضرب من التخمين ، اعتماداً على مجرد حسن المقابلة وجمال التناسق

== محققاً . لكن هذا التقدم لا يبرز فيها بسفطة مطردة من حيث هي حقيقة خارجية تطبيقية حسبما تدعى بها أهلها ، كما كان يلزم لو صح المذهب التطورى ؛ بل في حقيقتها التزييلية من حيث طبيعة دعوتها وسماجج تشريعها . . . وحتى من هذه الوجهة الأخيرة ليس هو تطوراً من الخطأ إلى الصواب كما تريد أن تصوره المذهب التطوري للأديان ؛ وإنما هو تدرج تصاعدى في مراتب الوفاء والشمول والكمال . ولعلنا نؤاتينا الفرصة لعرض هذه المقارنة مقتبسة من النصوص المقدسة نفسها .

بينها وبين الواقع المعروفة : دون ثبوت من تشابه الظروف والملايسات في طرفي القياس :

هكذا عجوت وسائل العلوم أن تقدم لنا بياناً شافياً يطمئن إليه القلب عن ديانة الإنسان الأول . أما من أحي أن يسترشد بنصوص الكتب السماوية ، فإنه سوف يجد فيها ما يشد أزر القائمين بأولية العقيدة الإلهية الصحيحة ، لا في القرينة فحسب : « فطرة الله التي فطر الناس عليها ، بل في التطور الزمني كذلك . فهذه النصوص تنادي بأن الناس بدءوا حياتهم مستقيمين على الحق مؤتلفين عليه ، وأن الانحراف والاختلاف إنما جاء عرضاً طارئاً بعد ذلك : « وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا ، « وأن استمرار هذا الخلاف واتساع شقته إنما كان بتأثير الوراثة وتلقين كل جيل عقيدته للناشئين فيه : « كل مولود يولد على الفطرة ، فأبواه يهودانه ، أو ينصرانه ، أو يمجسانه ، . وإلى ذلك كله فإن الكتب السماوية متفقة على أن الجماعة الإنسانية الأولى لم تترك وشأنها تستلهم غرائزها وحدها ، بغير مرشد ومذكر ؛ بل تعهدتها السماء بنور الوحي من أول يوم ، فكان أبو البشر هو أول الأفاضل المهتمين ، وأول المؤمنين الموحدين ، وأول المتضرعين الأوابين .

لكن الاتجاه إلى هذه النصوص اعتراف ضمنى بأن وسائل العلم البشري وحدها عاجزة عن أن تصل بنا من طريق يقيني إلى نقطة البدء الحقيقي للدين . والواقع أن الحل النهائي لهذه المسألة إنما يكون عن طريق الوحي ؛ لأنها داخلة في منطقة الغيب التي هي موضوع الإيمان ، وليست من شأن العلوم الاستقرائية ، ولا العلوم الاستنتاجية .

وجملة القول أن كل النظريات التي حاولت تحديد ديانة الإنسان الأول بالتطبيق على ديانات القرون الماضية ، أو الأمم الهمجية ، فصورتها لنا تارة سليمة ، وتارة سقيمة ، وتارة ملفقة ، إنما هي افتراضات مبنية على افتراضات . فهي لا تصف الحق الثابت *le vrai* ، الذي هو مطلب العلم الصحيح ،

وإنما تعرض احتمالات تشبه الحق قليلا أو كثيراً (ou — vraisem-
blables).

فإذا نحن عرضنا الآن شيئا من هذه النظريات ، فليكن معلوما أننا نش
تابعها في تلك الدعوى الغريضة ، وهي أنها ترسم الصورة الأولى المطلقة
للحياة الدينية ، بل ستقتنع منها بالجانب التحليلي ، أو الجانب التاريخي النفسي ،
لا أكثر من ذلك .

المذاهب الكونية أو الطبيعة .

١ — الطبيعة العادية :

يرى فريق من العلماء أن العامل الأول في إثارة الفكرة الدينية كان
هو النظر في مشاهد الطبيعة ، ولا سيما الأفلاك والعناصر .
ذلك أن التأمل في هذا المجال غير المتناهي يجعل الإنسان يشعر بأنه
محيط من كل جانب بقوة ساحقة غالبة ، قوة مستقلة عن إرادة البشر ،
يخضع الجميع لتأثيرها ، ولا قدرة لهم على تحويل سيرها أو تعديل نظامها ؛
فيجتمع له من ذلك شعور مؤلف من دهشة وإعجاب ، يرى به الكون
أشبه شيء بالمعجزة ، وفي الحق هو أكبر المعجزات ؛ فإنه لا شيء أقل
طبيعية من الطبيعة نفسها .

أشهر مقرري هذه النظرية هو العالم الألماني ماكس ميلر Max Müller
في كتابه عن الأساطير المقارنة Comparative Mythology وهو لا يبنينا على
هذا الاعتبار النفسي وحده ، بل يستند فيها إلى وثائق لغوية ، استمدتها من
دراساته المقارنة للأساطير والتماثيل القديمة ، وعلى الأخص من دراسة الفيدا
les Vedas (كتب الديانة البراهمية) ؛ حيث وجد أن أسماء الآلهة فيها هي
في الغالب أسماء لتلك القوى الطبيعية العظيمة ، كالسماء ، والنار ، ونحوهما ؛
وأن هذه الأسماء بعينها تشابه حروفها في سائر اللغات المسماة بالهندية
الأوربية . فخلص من ذلك إلى أنه ، قبل تشعب الشعوب الإنسانية

وخروجها من موطنها الأول ، كانت هناك لغة واحدة . تعبر عن هذا التقديس العام لقوى الطبيعة الكبرى . فتكون إذاً هي الفكرة الأولى قبل ظهور الحضارات .

غير أنه لما كانت الديانة بمعناها الحقيقي لا توجد إلا حيث يوجد اعتقاد بكائنات حية عاقلة ، فعالة ، يتوجه إليها بالعبادة ، لزم السؤال عن سبب هذا التطور الفكري : من النظر في مشاهد الطبيعة ، إلى التفكير في تلك الكائنات الروحية .

يجيب ما كس ميلر بأن هذا من أثر اللغات نفسها ؛ لأنها في العادة تنسب لكل ظاهرة فعلاً يشبه أفعال الإنسان ، فنحن نقول إن النهر « يجر » ، والشمس « تطلع » ، والهواء « يتن أو يزجر » ، والنار « تشبهق أو تزفر » ، إلى غير ذلك . فهذه التعبيرات التي كانت في أصلها تعبيرات مجازية تشبيهية ، طال بها الأمد حتى أخذت على حقيقتها ؛ فصارت هذه العناصر نفسها تأخذ في الأذهان صورة الكائنات الحية المفكرة ، ومن هنا نشأت عادة تمثيل الأفلاك والعناصر في رموز مجسمة على صورة الحيوان أو الإنسان ، ولعب الخيال في ذلك دوراً هاماً : فكان تارة يرمز إلى الشيء الواحد بتمثيل مختلفة ، على عدد ماله من أسماء ؛ وتارة يرمز إلى الأشياء المتعددة التي يجمعها اسم مشترك باعتبارها حقيقة واحدة تتحول من نوع إلى نوع ؛ وهكذا .

هل نحن بحاجة إلى تذكير القارئ بأن هذه المحاولة ، التي قد تنجح في تحليل الأساطير والمثُل ؛ لا تصلح تفسيراً للأديان ؟

لقد اعترف ميلر بأن العقلية التي تتصور العناصر بصورة الحيوان المفكر عقلية مريضة ، أوقعها الوهم والخيال في حياته حتى وصل بها إلى درجة الخبل والهذيان .

ونزيد نحن أنها في الوقت نفسه ليست عقلية دينية ، كما يعلم مما أسلفناه في تحديد معنى الدين ، وأنه اعتقاد في « روح » مستقلة تسيطر على الطبيعة ، لا في « نفس » محصورة في الطبيعة . مسيطرة لها .

فالصواب في تفسير هذه الثقل الفكرية ، من المادة إلى الروح ، أنه انتقال من الكائن إلى المكوّن ، وهو انتقال معنوي طبيعي من غير حاجة إلى توسط اللغات . فكما أن الناظر في جمال أثر فني لا يقدر أن يمنع نفسه من التفكير في ذوق الفنان ؛ والناظر في دقة الآلة الميكانيكية ينتقل فكرياً تَوّاً إلى مهارة المهندس ؛ كذلك التأمل في عظمة البدائع الكونية ينساق بطبيعته إلى التفكير في عظمة القوة العاقلة التي تدبرها . وإذا كانت تلك النظرة الأسطورية (التي تستنطق الجماد وتعتقد أن في جوفه روحاً عاقلة) ليست عقلية ولا دينية ، فهذه النظرة الاستنتاجية ، على عكس ذلك ، دينية منطقية معاً . ذلك أن العقل الإنساني لا يكاد يتصور أن جمادات لا روح فيها ولا شعور يمكن أن تتحرك بنفسها وتتنقل في أوضاع منظمة ، بين أجرام أخرى متحركة بحركات منظمة مביّنة لها ، على أبعاد محددة ، وبطريقة مؤدية إلى غايات مقبولة ، من غير أن تكون مدفوعة ، مباشرة أو من طريق غير مباشر ، بشيء ذي إرادة وشعور ، يحركها وينقلها في تلك الأوضاع ، على حساب ثابت دقيق .

قدر في ذهنك بيتاً منسق البنيان ، فاخر الأثاث والرياش ، قائماً على جبل مرتفع ، تكتفه غابة كثيفة ... وقدر أن رجلاً جاء إلى هذا البيت ، فلم يجد فيه ولا حوله دياراً ولا نافخ نار ... فحدثته نفسه بأنه عسى أن تكون صخور الجبل قد تناثرت بعضها ، ثم تجمع ما تناثرت منها ليأخذ شكل هذا القصر البديع ، بما فيه من مخادع ومقاصير ، وأبهاء ومرافق ؛ وأن تكون أشجار الغابة قد تشققت بنفسها ألواحاً ، وتركبت أبواباً وسوراً ، ومقاعد ومناضد ، ثم أخذ كل منها مكانه فيه ، وأن تكون خيوط النبات ، وأصواف الحيوان وأوباره ، قد تحوّلت بنفسها أنسجة موشاة ، ثم تقطعت طنافس ، ووثائر ، وزراي ، فانبثت في ججراته ، واستقرت على أرائكه ؛ وأن المصايح جعلت تهوى إليه بنفسها من كل مكان ، فتنشبت في سقفه زرافات ووحدانا ... ألسن تحكم بأن هذا حلم قائم ، أو حديث خرافة ، قد

أصيب صاحبه باختلاط في عقله ؟ فما ظنك بقصر ... السماء سقفه ،
والأرض قراره ، والجبال أعمده . والنبات زيلته ، والشمس والقمر
والنجوم مصابحه ؟ أيكون في حكم العقل أهون شأنًا من ذلك البيت
الصغير ؟ أو لا يكون أحق بلفت النظر إلى باريه مصور ، حي قيوم ،
خلق قسوى ، وقدر فهورى ؟

وإذا كان الإعجاب بالآثر الفني البارع ، يحمل الإنسان بفطرته على
التساؤل عن الفنان الذى أبدعه ، ويحفزه إلى التوجه بفكرته إليه ، سواء
أعرف شخصه أم لم يعرفه ، ليبر له عن هذا الشعور والتقدير ، أليس
الإعجاب يدافع الملكوت أخق بأن يتحول إلى مناجاة مبدعه ، والإفضاء
إليه بعبارات التبجيل العميق ، والتقدیس البليغ ؟ وهل العبادة في جوهرها
ولها الا ذلك ؟

ألا وإنك لو أخذت تحلل هذه المناجاة الخاضعة ، لوجدتها تنطوى
بالضرورة على عنصرين جوهرين : فهى تفترض (أولاً) أن الشيء الذى
توجه إليه أهل لأن يستقبل حديث من يناجيه ، وتفترض (ثانياً) أنه أسمى
مقاماً وأكمل صفة من الإنسان ؛ لأنه يستطيع ما لا يستطيع الإنسان .
فلا يمكن والحالة هذه أن يكون مادة صماء عمياء ، لا تحسك ولا تراك ،
ولا تسمع نجواك ؛ وإلا لكان المعبود محروماً من مزايا الحياة والعقل
والشعور التى يتمتع بها عابده ، وهو قول متناقض يهدم نفسه .

هكذا تولد العقيدة الإلهية ، والحركة العبادية ، من تزاوج مبدأين
نفسيين : أحدهما غريزة عقلية ، وهى غريزة التطلع لفهم الطبيعة ، والثانى
حاسة وجدانية ، وهى حاسة التذوق الفنى لما فى الطبيعة من جمال وجلال .
وإن مما يؤيد القول بأن فكرة التأليه وليد هذه النظرة فى الطبيعة ،
أن الارتباط بين هذا الإحساس الكونى ، وهذا الإحساس الدينى ، تثبتته
التجارب النفسية المتكررة فى كل الأمم وفى كل العصور . تبارك الذى
يئس الملك وهو على كل شيء قدير ... الذى خلق سبع سموات طباقاً ،

ما نرى في خلق الرحمن من تفاوت . فارجع البصر : هل ترى من فطور ؟
ثم ارجع البصر كرتين ، ينقلب إليك البصر خاسئاً وهو حسير . .
ولذلك لا يزال هذا التفسير من أصح التفسير وأقواها ، على الرغم
بما وجه إليه من اعتراضات .

الاعتراضات على هذه النظرية :

استبعد بعض الناقدين أن يكون النظر في صيغة الكون سبياً في إيقاظ
هذا الشعور الديني العميق ، فقال : إن استمرارها على نسق واحد يجعلها
أمراً مألوفاً ، لا تلفت النظر ، ولا يحتاج إلى تحليل . وعلى فرض أنها تبعث
الدهشة والخشوع في نفوس المفكرين ، فليس لها هذا الأثر في تلك العقول
السادجة ^(١) التي تزعم أنها قادرة على تغيير قوانين الطبيعة ، وأنها تستطيع
— برسائل خاصة — أن تستثير الرياح ، وتستزل الأمطار ، إلخ . ويضيف
هذا الناقد أن العقيدة الدينية نفسها تقرر هذا المعنى في عقول أهلها ، حيث
تعلمهم أن قوة الإيمان تزحزح الجبال ، . وهكذا تكون العقيدة مستمدة
من روح العظمة والقدرة في مواجهة الطبيعة ، لا من روح الضعف والخشوع

(١) هنا يحسن التنبيه إلى أن أكثر الباحثين يفرقون بين العقول المستديرة والجاهلة
على عكس هذا الترتيب ؟ ويرون أن هذا الشعور الرهيب ، الذي يدعو إلى تحليل الظواهر
السكونية بقوة سرية عظيمة تحدثها ، إنما يحاطل العقول القطرية التي لم تتمرس بالعالم الطبيعي
وقوانينه . ولا شك أن تقرير الفرق على هذا الجوانب إلى الفهم من مقابلة ؛ وليكنه لا يقل
عنه خطأ ، إذ الواقع الشاهد هو أن العلم لا يضعف هذا الإحساس بل يزيده قوة . وتأهيك
بكلمتي الفيلسوفين : پاسكال Pascal وكانت Kant ، حيث يقول أولهما : « إن هذا الصمت
الأبدى لك الفضاء اللانهائي لينفذ في قلبي روعة ورحبة . Le silence éternel des
espaces infinis m'effraie » ويقول الآخر : « شيئان يعلآن قلبي إعجاباً وإكباراً
يتجددان وينوران كلما أعملت فيهما تأمل : السماء للزدانة بالنجوم من فوق ، وقانون
الأخلاق في ضميري » :

« Deux choses remplissent le cœur d'une admiration et d'une vénération
toujours nouvelles et toujours croissantes, à mesure que la réflexion s'y
attache et s'y applique : le ciel étoilé au-dessus de moi et la loi morale
en moi » .

أمامها (١) . قال : ولو كان باعث العقيدة هو الضعف أمام الطبيعة : والتماس الطريق لاجتلاب خيرها ، واتقاء شرها ، لكانت الديانات كلها ضرورية ، من الخرافة ، لأنه ليس بالدعة والصيام وتقديم القرابين ونحو ذلك يكون استدراار الأمطار ، وإجراء الأنهار ، واتقاء الحر والبرد ، والجوع والعوى ، والفقر والمرض . وقد أثبتت التجربة فشل هذه الوسائل في غالب الأمر . ومن جهة أخرى لو كان باعث العقيدة هو المشاهد الكونية ، وهدف العبادة هو استرخاء الطبيعة ، لم يستمر الإنسان على الدين ، بعد ما ظهر له أنه محاولة عبثية . وإذا أن للديانات لم تنقطع يوماً ما ، ولما تنقطع عن الجماعة الإنسانية ، فلا بد أن يكون لها منشأ وهدف آخران . على أننا إذا استطعنا تفسير عبادة القوى الطبيعية العليا بشعور الأنهار أمام مظاهرها ، فكيف نفسر عبادة الأبحار ، والأشجار ، والحشرات ، وثافة الأشياء التي لا توحى مثل هذا الشعور ؟ وأخيراً كيف نفسر بذلك ما في الأديان من الفصل التام بين الأمور المقدسة والأمور العادية ؟

هذه هي خلاصة النقد الذي وجهه دوركايم (٢) إلى نظرية التدرج من الشعور الكوني إلى الشعور الديني .

الجواب

إنه لا ينكر أحد أن الإلف والعادة يفلان من حدة الشعور ، وأن استمرار المحسّيات على نسق واحد يضعف باعث التفكير في مصدرها . ذلك ما لا شك فيه . ولكن الظواهر الكونية مهما تشابه أدوارها المتقابلة لا تفتأ كل حركة منها تعرض على حواسنا صوراً متبدلة ، وألواناً طريفة : فتغير وجوه القمر ، واختلاف مواقع النجوم ، ومطالع الشمس ، ومناظر الفجر والشفق ، واختلاف الليل والنهار ، وتقلب الرياح والفصول والخشب

(١) قد أخذ هذا المعنى بعض الكتاب المصيرين وتوسع فيه ؛ ولكنه ما لبث أن قض آخر كلامه أولاً ، انظر كلام العقاد في كتابه عن نشأة العقيدة الإلهية : (أفك) ص ١٠ و ١١ -

(٢) Durkheim, ouvr. citée, pp. 112-121.

والجذب ، كل أولئك يجعل تنبيهاً جديداً لمن أتى اسمه وبصره . على أنه ليس المدعى أن كل أحد لابد له أن يسأل نفسه عن منشأ هذه الظواهر ومغزاها ؟ ولكن المدعى أن كل من أتى هذا السؤال على نفسه وتنبه إلى هذه الآثار رأى فيها آية عجيبة ، وأحس أمامها بروعة وخشوع .

والقول بأن ، البدائيين ، قاصرون عن هذا الإدراك لأنهم يزعمون لأنفسهم القدرة على تسخير عناصر الطبيعة لأهوائهم قول مناقض للواقع إذا أخذ على عمومته في كل الأفراد والأحوال . فجمهور العامة أضعف من أن يظنوا ذلك بأنفسهم . والافتقار الذين يزاولون بعض وسائل السحر أو الكيمياء ، إذا ظفروا بتسخير شيء من القوى الدنيا لم يمنع ذلك خضوعهم واستسلامهم للقوانين العليا التي لا تمتد إليها يد مخلوق . فأنه يأتي بالشمس من المشرق . فمن يأتي بها من المغرب ؟ وكل نفس ذائقة الموت ، فهل يستطيع بشر أن يكتب لنفسه الخلود ؟ وهل يتنبأ لأحد أن يفارق ظله ؟ أو أن يسترجع ماضيه ؟ أو أن يصنع ولده كما يشاء خلقاً وخلقاً ؟ بل أن يخلق حشرة أو ذبابة ؟

ولقد أسلفنا أن فكرة السحر مبينة تماماً لفكرة التدين في طبيعتها وفي موضوعها . فالشعور بالسلطان والقوة على تسخير الطوائع يمكن أن يكون شعور كيميائي أو ساحر ، ولا يمكن أن يكون شعور عابد لها ، لأن الإنسان لا يعبد شيئاً مسخراً له حين يسخره ، ولا يسخر شيئاً يزعم أنه يعبد حين يعبد .

والقول المأثور : « إن قوة الإيمان تزحزح الجبال » لا يمكن أن يكون معناه أن الإيمان مبته القوة ، فإن فرقاً شاسعاً بين أن يكون الإيمان باعثاً للقوة ، وبين أن تكون القوة هي التي تبعثه . والالتباس بين الأمرين قلب واضح للأوضاع ، إذ يصور الآثار بصورة أسبابها ، ويضع النتائج موضع مقدماتها . وسنلاحظ لا يلد التسرع والإكثار إلا أقوالاً ينقصها التحري والدقة في التعبير . ثم ما هذه القوة التي يعثها الإيمان ؟ أليست هي قوة

الثقة والطمأنينة التي تجيء تعويضاً وعلاجاً لما تشعر به بادية ذي بدء من الضعف والخيرة الأصليين في طبيعة الإنسان ، والذين هما مبعث الإيمان ؟ ثم من أين تستمد تلك القوة الجديدة المكتسبة من الإيمان ؟ أليس منبعها الاعتماد على القوة الروحية العليا التي يلجأ إليها المؤمن ؟ فهي إذن ليست قوته الذاتية البشرية . وأخيراً ليس لنا أن نخلط بين قوة الفهم والتأمل في الكون ، وبين القدرة على تصرف الكون ؛ فإن أقوى الناس فهماً ، وأوسعهم علماً بحقائق الكون هم أشدهم إحساساً بضعف الإنسان وضآلته في جنب هذا الصرح العالني ، وبخضوعه وتبعية للقوانين العليا التي لا يد لو في تغييرها . وهذا الإحساس هو مبدأ الإيمان ، ومبعث التأليه والعبادة . وهنا نسأل عن مغزى هذه السلسلة المتلاحقة من الحركات النفسية ، التي تتقل من النظر والتأمل ... إلى الاستعظام والإكبار ... إلى التوجه والمناجاة : هل يجب أن يكون لها هدف وراء ذلك ؟ ألسنت إذا وقفت أمام أثر في بارع ، فلا صدرك ، واستبد بإعجابك ، تجدد في نفسك باعثة قوية للتعبير لصاحب هذا الأثر عن شعور الإكبار لصنعه ، والاعتراف بعظمته ، كأن هذا دين في عنقك تؤديه ، لا تبغى منه جزاء ، ولا تقضى به وطراً ، غير الترجمة عن صدق شعورك وتقديرك لهذه الآية القيمة ؟ فما ظنك بأعظم الآثار وأبهرها ؟ ألا يستحثك على التوجه لصانعه بهذا التعظيم البليغ ، تسيحاً بحمده ، وتقديساً لجلاله ، بغیر غرض ولا عوض ؟ فإذا شعرت بأنك أنت نفسك جزء من هذا الأثر العظيم ، وأنتك مدين بوجودك وفهمك وقوتك لهذا الصانع ، الذي خلقك وصورك ، وشق سمعك وبصرك ، ومنحك العقل والبيان ، وممكنك من الانتفاع بما في السماء والأرض ، ألسنت تقبل عليه بقلبك وجوارحك مقيداً بقيود إحسانه إليك ، معترفاً بعبوديتك له ؟ فهذه كلها غايات نبيلة تؤديها الأديان ، ولم تقفل فيها يوماً من الأيام . ومن ذا الذي قال إن الحشوع أمام روعة الكون ، والاتجاه بالتعظيم لصانعه ، وهو تلك الانبعاث البكرمة التي تعطى ولا

تطلب ، يمكن أن يفسر بذلك الشعور الضارع ، شعور الالتجاء لتحقيق مطلب من مطالب الحياة ، أو استنفاع ضرر من أضرارها ؟

لقد خلط الناقد هنا خطأ واضحاً بين نظريتين منفصلتين : نظرية الإعجاب التي نحن بصدددها ، ونظرية الرغبة والرغبة التي ستعرضها في الشبهة الثانية من المذاهب الطبيعية ؛ فاعترض على إحداها بالتأنيج المترتبة على الأخرى .

على أنه في الحالة التي يكون فيها الباعث على العبادة هو الشعور بتلك الحاجة ، والتي يتحول فيها معنى العبادة من التسبيح والتقديس إلى التماس الحماية — نقول إنه حتى في هذه الحالة — لا يجعل العابد من عبادة وسيلة يقينية للحصول على ما ربه ، كأنها عملية حسابية ، أو قياس منطقي ، أو تجربة مفروغ منها لا بد أن توقي ثمرتها ؛ لأن الدين يتطوى دائماً على اعتقاد أن القوة المتوجه إليها لا تصدر في تصرفاتها إلا عن مشيئتها المستقلة . ولذلك فإن سخطه في توجيهاته شعوراً مزدوجاً ، هو مزاج من الاستسلام والرضى بما يقع ، ومن الأمل والرجاء فيما يتوقع . وإذا كان اللاعب المتعاصر لا يعد نفسه فاشلاً بمجرد تكرار خسارته ، ولا يأس من موأاة الحظ له بالربح في فرصة قريبة أو بعيدة ، فالمؤمن أسقى بثنية عوامل اليأس من حسابه ، وإرخاء خيل الأمل لنفسه إلى آحاد بعيدة في حياته أو بعد مماته . بل المؤمن الصادق حين يلتجئ إلى ربه ، ويناجيه برغائبه ومخاوفه ، يجد في هذه التوسلات والدعوات قسماً شفاء وراحة هو عليهما أشد حرصاً منه على موضوع شكواه . وحسبه أنه في هذه الانبعاثات يعبر تعبياً واعياً صادقاً ، بأقواله وأفعاله وأحواله ، عن مبلغ إدراكه للحقائق ، ومدى شعوره بالتفاوت بين ضعف المخلوق وقوة الخالق ، وأنه بذلك الإدراك وهذا التعبير يحقق المهمة العليا للإنسان في هذه الحياة . فسواء عليه بعد ذلك أن تصادف دعوته قبولاً أو رداً ، فقد أحسب من قبل حاجته الكبرى بهذا الخضوع الذي هضم به كبرياء نفسه ، ووضع به كل شيء في موضعه ، وبهذه العبودية التي أتم بها تصفية روحه وإنضاج فطرته . وذلك هي قوة عين

المؤمنين ، والهدف الاسمي للتعبدين .

بقى الاعتراض بأنه لو كان منشأ التدين هو النظر إلى جمال الطبيعة وجلالها ، لكان يجب أن يوجه التقديس أولاً كل شيء إلى القوى الكونية العظمى : إلى الشمس ، والقمر ، والبحر ، والجبال ، والرياح ، وأشباه ذلك ؛ لا إلى محقرات الأمور من أنواع النبات والحيوان . والمفروض أن عبادة هذه أقدم من تلك فيما يزعم المعارضون .

لقد أشرنا من قبل إلى أن البحوث التاريخية والتفقيات الأثرية في هذه المسألة قد أدت إلى نتائج متعارضة ، لا يمكن الركون إلى واحدة منها بصفة نهائية ؛ وأن المرحلة التي ظن هذا المعارض أنها أقدم ما يمكن الوصول إليه قد جاوزها كثير من الباحثين ، واكتشف وراءها ظاهرة دينية مخالفة ؛ وأنه لما كان من الممكن أن يكتشف العلم في المستقبل مرحلة أسبق من كليهما ، تكون ذات صيغة دينية مختلفة عنهما ، أصبح الاعتماد على التاريخ والآثار هنا اعتماداً على جرف هار ، عرضة للتغير والتبدل دائماً ، كلما ظهر اكتشاف جديد . كما بينا أن جميع القائلين بأسبقية العقائد السليمة وأقدمية عبادة الخالق الأكبر ، وإن كانت لا تصل إلى درجة اليقين العلمي الاستقرائي إلا أنها من الوجهة النظرية أقوى من مقابلتها .

فإن كنت لا تزال على ذكر مما سبق في تحديد معنى الدين ، فسوف تأخذ على صيغة الاعتراض شيئاً آخر وهو إسنادها العبادة إلى الطبيعيات نفسها إسناداً فيه كثير من التجوز ؛ فقد قرر مؤرخو الأديان أن الماديات والحسيات ، علوية كانت أو سفلية ، لم تكن يوماً ما هي المقصودة بالعبادة الحقيقية ؛ وإنما كان تقديسها بطريق التبغ والمجاورة ؛ إما لأنها تعد مهبطاً ومزاراً لقوى خفية علوية ، وإما لأنها تعتبر رمزاً لتلك القوى ، أو تصويراً مجسماً لصفات وأفعالها . والعجب أن صاحب النقد نفسه قرر هذا المعنى في غير موضع من كتابه . فوفقاً للمعابد أمام هذه المواد هو أشبه شيء بوقوف الفنان على ديار الأحبة أو على أطلالها ورسومها ، لا شغفاً

بالمكان ، ولكن شوقاً إلى السكان وفي وسعنا أن نقول إن الالتفات إلى أنواع من المخلوقات الصغيرة ، باعتبارها مظهراً أو رمزاً لهذه القوة الطوية ، يعكس الشعور بأثر تلك القوة في الجلائل بالأحرى . بل المقول أن الاعتبار بالدقائق لا يظهر إلا في طور عقل متأخر عن طور الالتفات إلى العظام الكونية ، التي يحس بها كل ذي عينين . وهذا على كل حال دليل على عمق في التأمل ، ودقة في الفهم لما في أجزاء الكون المختلفة من شأن عجيب وآيات ماهرة ، وفي كل شيء له آية . .

أما التفرقة بين « المقدس » و « غير المقدس » فإنها في هذه النظرية ترجع إلى التفرقة بين « الإلهي » و « الإنساني » . أو بين العظيم « الدقيق » العجيب ، وبين العاذي المبتذل المطروح . ذلك أنه ليس كل ما تقع عليه الحواس سواء في استدعاء الانتباه ، واستيقاف النظر ، وإيقاظ العبرة ، واختلاب الألباب . وليس كل الذي تراه أنت بارعاً باهراً أراه أنا كذلك ، فقد تم بزهرة أو حشرة ، فترى فيها ما يستوقف نظرك ، وبأسر قلبك ، بينما غيرك لا يابه لها ، ولا يستوحى منها أدنى عظة روحية . وهكذا تنقسم الكائنات في نظر الناس خاضتهم وعامتهم إلى ما هو عادي لا يؤبه له ، وما هو جليل يذكر بالمعاني الإلهية ، ويوحى فكرة « التقديس » . أعني أنه يبعث في النفس أبلغ معاني الخضوع وأعظم آيات التعظيم (١) .

(١) كان (دوركاييم) في تحديد المعاني الدينية يذكر تعريف المقدس بمعنى « العظيم حيث قال : « إنه ليس بلام أن يكون الشيء المقدس أشد قوة ولا أعلى مقاماً » .

« Le sacré » n'est pas nécessairement « supérieur en dignité et en pouvoir » . Durkheim. Ouvr. cit. pp. 51-52.

ولم يعتبر هناك من التقديس إلا شعرة العلي ، ولا من هذا زلزال إلا حافة السلي ، وهو الحجر والنخ وجرى اللس ؛ ولكنه رجع هنا واعترف بمسألة « العلي » من قبل ، وقرر أن فكرة « العظمة » فكرة دينية في جوهرها

« L'idée de majesté est essentiellement religieuse » . Ibid. p. 87.

ويعني يرى أن التقديس بالمعنى العلي إنما يستمد سلطانه على النفوس من معناه النظري ؛ فإنه ليس كل شيء عنه يعد مقدساً ، وإنما المقدس من التحيات هو ما كان مصدر التهنئة عنه قوة إلهية . ثم لا معنى لتقديس هذه المحرمات . بل الاقتراح من قبله إلا الاعتقاد بأن هناك قوة تت

لا لهذه الكائنات أنفسها ، ولكن لبارئها ومصورها .

٢ - الطبيعة الشاذة النيفة :

يرى العالم الإنجليزي جيفونس Jevons أن النظر في مشاهد الطبيعة كان على الجملة هو منشأ العقيدة الإلهية . ولكنه يقرر في كتابه "المدخل إلى تاريخ الديانات ، Introduction to the History of Religion" أن الظواهر العادية لا تنكفئ في إيقاظ هذه الفكرة ؛ لأنها لتكرر عرضها على الحواس تألقها النفس ، فلا تحتاج إلى التماس تفسيرها . أما الحوادث الأرضية المفاجئة ، والعوارض السماوية النادرة ، التي يضطرب بها النظام العادي ، كالبرق ، والرعد ، والعواصف ، والصواعق ، والخسوف ، والكسوف والظوفان ، والزلازل ، فإن تأثيرها على المشاعر كتأثير دق الجرس ، في تنبيه الغافل وإيقاظ الوجدان ؛ ذلك أنه قد ارتكز في الغرائز البشرية (والحيوانية أيضاً) استحالة أن يحدث شيء من لا شيء (حتى إن الطيور والدواب لتفرع عند سماع صوت مزعج ، وتلتفت إلى جهة الصوت شعوراً بأن له فاعلاً) . فكان من الطبيعي أن هذه الحوادث الفجائية الرهيبة تزعج من يشهدا ، وتخفزه إلى السؤال عن مصدرها . وإذا كان لا يرى لها سبباً ظاهراً ، اضطرب عقلياً أن ينسبها إلى سبب خفي ذي قوة هائلة ؛ إذ لا يخرج للعقل من هذه القسمة الثنائية .

على أن جيفونس لا يرى مانعاً من أن يكون التأمل في الحوادث العادية والسنن الكونية المستمرة ، باعثاً أيضاً لهذا الشعور ؛ ولكنه يرى أن ذلك لا يكون إلا بنظرة ثانية ، عند هدوء البال ، ونضج الفكر ، وانزياح أسباب السهو والغفلة . وعلى هذا يكون شعور الرهبة والخشية أسبق أثراً في الدين من شعور الإعجاب .

لا حاجة بنا إلى التذكير بأن أكثر الأسئلة التي أثارت بصدد التفسير

معنوية تحميها ، وتمنع من التعلل بها ، وتعمل لها سياجاً من الحرمة احتراماً لأمر حاميتها .
فهذا الاحترام والتوقير هو جبر اللاهوتية في معنى القديس .

الأول ، والأجوبة التي قدمت لحظها ، يمكن أن تسرى على هذا التفسير ؛
لأنهما فصلتان من نوع واحد .

غير أن هذا التفسير ، وقد تفادى من الاعتراض الأول الذي وجه
إلى تفسيره ميلر ، قد تعرض لنقد وجيه ، أشار إليه ساباتييه ^(١) ، وهو
أن شعور الرهبة والخوف من القوى العلوية لا يكفي وحده لتفسير الفكرة
الدينية ، ولا بد له من شعور آخر يوازته ويطلق من حده . ذلك أن
الخوف إذا استأثر بالنفس سحق الإرادة ، وشل الحركة ، وولد اليأس .
ومن وقع فريسة للرعب إن لم يتصور إمكان الخلاص لم يفكر في البحث
عن عون ينقذه من الخطر الذي وقع فيه . فلا بد لتحقيق الشعور الديني
من مقاومة الخوف والرهبة بما يعادلها من الأمل والرجاء ، اللذين يعثان
على الدعاء والتضرع . وهذه هي حقيقة التدين .

المذاهب الروحية (المشهورة باسم الحيوية animisme) :

رأينا في التفسيرات السابقة كيف تولد العقيدة الإلهية عن النظر في
صحيفة الكون المادي . ولذلك اشتهرت تسمية هذه التفسير بالمذهب
الطبيعي ، حتى نسب إليها القول بأن العبادة الأولى كانت عبادة الطبيعة .
والآن نأخذ في بيان النظرية المقابلة لها ، وهي النظرية التي اشتهرت
تسميتها باسم المذهب الحيوي animisme ، ونسب إليها أن الأصل كان
عبادة أرواح الموتي .

لا ريب عندنا في أن وضع المذاهب على هذا النحو من التقابل بين
المادة والروح ، فيه شيء كثير من اللبس بين منشأ الفكرة ، وموضوع
العبادة ، فقد قلنا غير مرة إن العبادة توجه دائماً إلى مبدأ روعي غير مادي ؛
وها قد رأينا آنفاً رئيس المذهب الطبيعي (ماكس ميلر) يصرح بأن النظرية
في عجائب الأفلاك والعناصر ، لا تلبث أن تنتقل من قواها الطبيعية إلى

قوى روحية ذات شخصية إرادية ، وأنه لو لا هذه النقلة ما كان لها أن تدخل في موضوع الأديان

فالواقع أنه لا اختلاف في هذا القدر بين مختلف التفسيرات ؛ وإلى الخلاف في نقطة الابتداء وطريقة الانتقال : - فبينما يرى المذهب الطبيعي أن هذه القوة أو القوى الروحية المسيطرة على العالم ، إنما جاء الاعتقاد بها من طريق الخدس أو التأمل في عالم المادة (استرشاداً بعظمة الصنعة ومعقوليتها ، على مهارة صانعها وعاقليته : كما يستدل على وجود قوة عاقلة في الإنسان بمشاهدة آثارها المنظمة في الأقوال والأفعال ، من غير أن يبصر أحد تلك القوة أو يلمسها) يرى المذهب المقابل له أن الاعتقاد في تلك الروح أو الأرواح الفعالة يستند إلى تجارب مباشرة في البيئة الإنسانية . فالنتيجة على التفسيرين واحدة ؛ ولكن التجانس بين المقدمات والنتائج في هذا التفسير أشد منه في المذهب الطبيعي . فهناك الانتقال من مادة إلى روح ؛ وهنا من روح إلى روح .

هذه النظرية الروحية قررها تيلور Tylor في كتاب « المدينه البدائية » ، La Civilisation Primitive وتابعه عليها مع تعديل يسير الفيلسوف الانجليزي هربرت سبنسر Herbert Spencer في كتاب « مبادئ علم الاجتماع » ، Principes de Sociologie .

ولا بد لنا قبل كل شيء من إزالة اللبس الذي يسبب الوقوع فيه هنا من جراء الاشتراك اللفظي لهذه الكلمة . نعم لا بد لنا من تفسير كلمة « الروح » ، التي يرى المذهب الحيوي أن التجارب في شأنها كافية لإيقاظ الاعتقاد بروح علوية جذيرة بالعبادة . كما يجعل بنا بعد ذلك أن نسلط في تقرير النظرية منها مستقلاً ينفذ إلى لبها وجوهرها ، قبل الإشارة إلى عناصرها الإضافية القابلة للمناقشة .

ليس المقصود بالروح هنا - حسبما يوحى به التعبير غير الموفق باسم المذهب الحيوي - مبدأ الحياة الحيوانية ، أعني تلك القوة التي تقوم عليها

وظائف النمو ، والتنفس ، والحس ، والحركة ؛ بل المقصود نوع آخر أسمى
من ذلك ، هو مبدأ حياة التفكير ، والإرادة المنظمة ، والعاطفة ، والضمير ،
وبالجملة مبدأ الحياة العاقلة الرفيعة .

كل أحد يستطيع أن يميز بين هذين النوعين ، ويدرك أن هذا الروح
الذي هو خاصة الإنسانية ، فو كيان مستقل عن ذلك الروح المشترك بين
الإنسان والحيوان . فتحن نرى النائم والمفتن عليه والمصروع يتنفسون
ويتغذون ويمشون ؛ فهم أحياء بالحياة الحيوانية ليس خير ، حتى تعود إليهم
تلك القوة الخاصة فيعود إليهم شعورهم المنظم وتفكيرهم المستقيم .
هذه التجربة تجزئة صحيحة ؛ والفكرة التي استنبطت منها ، وهي التمييز
بين القوتين ، فكرة سليمة ، لا يزال العلم يقررهما حتى يومنا هذا .

ولكن الفكر ، إذا أرسل على سجيته ، لا يقف عند هذا الحد في
الاستنتاج ، بل إنه يصعد من التفرقة العملية بين الوظيفتين ، إلى التفرقة
الذاتية بين القوتين ؛ فيجعل منها مبدأين منفصلين ، وجوهين مستقلين ...
حتى إذا ما تقرر عنده هذا الطابع الاستقلالي انتقل به خطوة أخرى . ذلك
أنه متى اقتنع بأن الروح العاقلة ، حين تغيب عن بدننا بالنوم ، لم تصبح علماً
محضاً ، أخذ يتساءل : لم لا يكون الأمر كذلك في انفصالها بالموت ؟ —
نعم إن تناوب الحياة والموت على الشخص الواحد لم يتحقق في التجارب
العادية كتبادل اليقظة والنوم عليه . ولكن الحكم بعودة الروح إلى البدن
بالفعل ، أو عدم عودتها إليه ، شيء ؛ والحكم بأنها بانفصالها قد أصبحت
عدماً صرفاً شيء آخر لم يرق عليه دليل ؛ بل تأباه الطباع السليمة ، وتقاومه
غريزة الحياة النفسية ، الموصولة من أحد طرفيها بماض لا تطيق تناسيه ،
وتحرص على استبقاء ذكرياته ، ومن الطرف الآخر بمستقبل تنتظر فيه
عودة الغائب وإن بعدت غيبته ، ووجدان المفقود ولو طال فراقه . بل
نقول إن هذا الحكم تأباه العادة العقلية التي تستند أحكامها من تجارب الواقع
وسننه المستمرة : فكأنه ليس من المألوف أن شيئاً ~~يذهب~~ لا شيء ؛

كذلك ليس من المؤلف أن شيئاً يصبح لا شيء ؛ وكل ما يتصوره العقل في فقد الأشياء إنما هو تغير في صورها ، وتبدل في أوضاعها الزمانية والمكانية . فالتصور الطبيعي لظاهرة الموت أنها انفصال لعنصرى المادة والروح ، يرجع به كل منهما إلى طبيعته وبيئته : فتعود المادة إلى عالمها ، وتأخذ الروح صورة أخرى من صور الوجود الغيبي . وهكذا ينشأ الاعتقاد بوجود أرواح مستقلة عن الأبدان .

وهنا تجيء الحلقة الرابعة والأخيرة في هذه السلسلة المتصلة ، بل في هذه الدوائر المتداخلة ، من التفكير الطبيعي . ذلك أن انتقال العنصر الروحي من عالم الشهادة إلى عالم الغيب ليس من شأنه حتماً أن يضعف سلطانه ؛ بل من المعقول أنه قد يزيده قوة ؛ لأن الروح في عهد اتصالها بجسم معين تظل شبه أسيرة لهذا الهيكل ، مشغولة بتديره ، وليس لها سلطان مباشر على غيره من الكائنات . ولذلك ليس من حتمها في هذه الحال أن تسمى روحاً مسيطرة « esprit » وإنما هي نفس مستخرة « amo » . فإذا ما قدر لها أن تنفصل عن ذلك الجسم بالنوم أو بالموت أو بسبب آخر ، أصبحت جديرة باسم « الروح » ، وأضحت أوسع مجالاً ، وأملك حرية العمل في الميدان الذي تختاره : إن تقعا وإن ضرا ، من حيث لا يشعر بها أحد .

ولا تحسب هذه النقطة الأخيرة ضرباً من النزوات الخيالية ، أو التجريدات العقلية ، المعتمدة على محض الشهى أو الفروض الممكنة ؛ فالواقع أن الفكر قد بلغ إلى الجأ لتفسير ظواهر معينة لا يجد لها تفسيراً آخر . ذلك أنه كثيراً ما يحدث في ميدان النشاط الإنساني حوادث عجيبة ، تخرج خروجاً ينافي علواً أو انحطاطاً ، عن المستوى المؤلف للناس ، أو المؤلف للشخص نفسه في مجرى حياته العادية ؛ بل لا يكاد يتخلو عصر من العصور من وجود هذه الشواذ التي لا يعرف لها سبب ظاهر ، فتنسب إلى سبب من تلك الأسباب المعنوية السرية ؛ فالعراف الماهر ، والشاعر الملهم ، والخطيب المقهور ، والبطل الموفق ، والصائد الذي لا يخطئ سبهه ، والخاصب السريع

الحجاب، السيد الجواب، من غير استعانة بقرطاس ولا قلم، في أطول المسائل وأشدّها تعقيداً، ووالألفي الذي يظن بك الظن كأن قد رأى وقد سمع، كل أولئك ينسب نجاحهم وهبقرتهم إلى أنهم قد أمدوا بروح خيرة، ذات قوة خارقة. وبالعكس ذلك يقال فيمن يصاب بالصرع أو الجنون، وفيمن يولعون بالذات الميكرة، أو الجرائم الشاذة المنكرة، إنهم قد مستهم روح خبيثة شريرة.

أضف إلى هذا كله ضرورياً من التجارب الجزئية في الرؤيا الصادقة، والفراسة السليمة، والإلهام الكاشف، والعلم بالحوادث البعيدة ساعة وقوعها، ورؤية الأشباح، وسماع الأصوات، إلى غير ذلك من الظواهر التي لا يستقيم تفسيرها بسبب من الأسباب المادية.

وليس يعني أن تكون كل هذه الملاحظات والتجارب والاستنباطات سليمة مستقيمة؛ ولكنها في مجملها يظاهر بعضها بعضاً على تكوين الاعتقاد في أمرين: (١) أن في الوجود كائنات عاقلة لا يقع عليها الحس؛ سواء أكانت في الأصل أرواحاً إنسانية انتقلت عن أبدانها، أم كانت منذ بدايتها أرواحاً مستقلة كالجن والملائكة، أم كانت روحاً أعلى من ذلك وأسمى. (٢) أن هذه الكائنات القلبية، المزودة بتلك القوة الخارقة، قد تصل بجسم النفس أو عالم الحس من الحياة الإنسانية وتترك فيه أثراً من آثارها العجيبة (١).

هكذا تنشأ عقيدة التآليه من أقرب المقدمات وأيسرها: فذلك الكائن الغيبي، الذي كانت المذاهب الكونية تستتبعه استنتاجاً من مطالعة الآثار العظمى في عالم المادة، أصبحت تشق صفاته من جنس

(١) لا يفوتنا أن نجلها هنا أن نزع الاعتقاد في تلك القوى السرية وتأثيرها لا يخص أمة معينة من الأمم، ولا ديناً خاصاً من الأديان؛ بل أنها تعم الشعوب للتعبئة وغيرها، وتكاد لا تخلو منها ديانة من الديانات المعروفة. وهما هي ذي البحوث الحديثة سائرة اليوم في طريق تأييدها بالتجارب والوسائل العلمية، فيما يشهونه بعلم الروحانيات Spiritism.

عمله نفسه ، ومن نوع التجارب التي دلت عليه . فهو لا ريب روح عظيم ،
ذلك الذي يصنع الأسرار والمعجائب الروحية ؛ وهو لا مثلك عقل خلاق .
ذلك الذي يمد العقول بمزيد من النور أو يكف عن إمدادها .

سيقول قائل : بـ لكن اليس تنوع هذه الآثار العجيبة آية على
اختلاف مصدرها ؛ كما أن تعدد الأنهار دليل على اختلاف منابعها ؟ وإذا
لم يكن في الغيب كائن فعال واحد ، بل كائنات كثيرة ، فهل كلها استوجب
التأليه والعبادة ؟

الجواب أن ذلك يختلف باختلاف دقة الأفهام وغلظها :
فأما الأنظار القصيرة ، التي لا ترى أبعد من أنفها ، فإنها تحدد آلهتها
وتعدّهم بحدود الحوادث الفردية أو النوعية وأعدادها . فروح هذا الولي
أو القديس الذي استجيب عنده الدعاء ، وفاضت من حوله البركات ، إله ؛
وقرين ذلك الكاهن أو العراف الذي صدقت نبوءته أو فراسته ، إله ؛
والروح الذي هبط على الشاعر المغمّخ خلّ عقدة لسانه ، إله ؛ والملك الذي
أوحى إلى صاحبه ما أوحى ، إله . . . وهكذا يقف الغافلون شاخصة
أبصارهم في مواجهة كل أثر روحي عجيب ، ثم يخرجون مجدّأ أمام مصدره
المباشر ، أو روحه الخاص الموكل به ، كأنما هو المنبع الحقيقي للقوة ؛
وقلما يتحررون من رتبة هذه الأسباب القريبة ، المحدودة المجال ، الحاضرة
لعوامل الحدوث والفناء ، وتقلبات الظهور والاختفاء ، التفكر في الكائن
الغيب الأعظم ، الأزلي الأبدى ، الذي يمدّه مقاليد الأرواح والأشباح على
السواء . فتلهم كمثل الذي يرى تفرق منابع الأنهار في الأرض ، ولا يذكر
أن مردّها جميعاً إلى أصل واحد ، هو الماء الذي أنزله الله من السماء فسلكه
ينابيع .

وأما العقول الناقذة في بواطن الأمور ، الممتدة إلى منابعها ، فإنها
لا تركز لحظة واحدة إلى هذه الظلال المتقلصة ، والتسحب المتشعبة ، ولا
تلجأ حركات هذه الجنود المنتشرة في السموات والأرض عن التوجه إلى

قيادتها العليا : إلى رب الأرباب ، ومسبب الأسباب ، الذي لا تخلو وثقة من الوثنيات عن الاعتراف به ، وإن كانوا لا يذكرونه إلا قليلا ..

والآن نرسم للذي يبرح الطريق الذي سلكه (تيلور) وأتباعه في بيان تولد العقيدة الإلهية عن التجربة الروحية :

فقد ذهبوا إلى أن هذه العقيدة نمت على مرحلتين : (الأولى) الاعتقاد في بقاء أرواح الموتى (والثانية) الاعتقاد بوجود أرواح للأفلاك والعناصر ، واتفقوا على تفسير المرحلة الأولى بأن فكرة الروح فيها تعتمد في جوهرها على تجربة « الأحلام » ، وعلى التفسير البدائي لهذه التجربة ، وخلاصته أن الحلم عنه « البدائين » انتقال حقيقى لروح الشخص المرنى ، أى جسم شفاف على صورته ، هو أشبه بظل أو مثال له ، ينبثق منه ويحى إلى الرأى في المنام فيراه رؤية حقيقية على شكل طيف ، كما ترى صورة الشخص في المرآة . وإذا كانت الرؤيا المنامية تتعلق بالأموات كما تتعلق بالأحياء ، بمعنى أن أرواحهم أى مشلهم تجىء إلى الرأى في المنام كما تجىء أرواح الأحياء ، دل ذلك على بقاء أرواح الموتى ، واستمرار اتصالها بالأحياء ، وتمكنها من نعمهم وضرهم . فاقضى الأمر التقرب إليها لتجنب أذاها واستدرا عطفها . أما المرحلة الثانية ، وهى عبادة أرواح الكواكب والعناصر الطبيعية ، فلهم في تفسيرها مذهبان : فأما (تيلور) مؤسس النظرية فيرى أن العقلية البدائية فيها من سذاجة الطفولة ما يقصر بها عن التمييز بين الجماد والحيوان ، ويجعلها تعامل كلا منهما معاملة الكائنات الحية ، كما يداعب الطفل دميته ويناجيها كأن فيها روحاً . وأما (سبنسر) فإنه يرفض هذا التفسير بحجة أنه لا ينطبق على نفسية الطفل ، ولا على نفسية الحيوان ، فضلاً عن العقلية « البدائية » ، ويوجع أن عبادة الطبيعيات ليست نتيجة التباس عقلى كما زعم تيلور ، بل وليدة التباس لغوى في أسماء الأسلاف المقدسين . ذلك أن هؤلاء الأسلاف كانوا يسمون أحياناً بأسماء مواد طبيعية ، فكان بعضهم

مثلاً يسمى «نجا» ، والآخر «نرا» ، والثالث «حجرا» ، فانتقل التقديس من أصحاب تلك الأسماء إلى الأشياء المسماة بتلك الأسماء نفسها ، خطأً بين الاسم المنقول لمجرد التمييز ، والاسم الدال على أصل معناه .

وهذا التفسير ، كما ترى ، ليس خيراً من سابقه ؛ فكلاهما يجعل العبادة في هذه المرحلة مبنية على اعتقاد حيوية الأفلاك ؛ وكلاهما يجعل هذا الاعتقاد قائماً على وهم أو لبس ؛ وكلاهما يجعل العبادة موجهة إلى النفوس المتصلة بالكواكب ، لا إلى روح مفارقة مهيمنة عليها .

كما أن عبادة الأسلاف ، في التفسير المتفق عليه بينهما ، مبنية في جوهرها على نوع واحد من التجارب ، وهو تجربة «الحلم» ، وعلى تفسير خرافي لتلك التجربة . وهكذا تصبح المذاهب الروحية في تقريرها معلقة على خيط أوهن من خيط العنكبوت .

ولقد وجه (دور كايم) كل قوته الجدلية لمهاجمة هذه النقطة الضعيفة في النظرية ، مبيناً أن البدائيين ليسوا في حاجة إلى تفسير ظاهرة الأحلام ، وأنهم إن احتاجوا إلى تفسيرها فليس الطريق الذي وصفته النظرية متعيناً . الخ . ونحن نحفظ من بين هذه الوجوه بوجه واحد نعرض على تقريره وتأيده ، لا لصحته وصلته بجوهر الموضوع فحسب ، ولكن لأنه في الوقت نفسه يحدد فكرة «عبادة الأسلاف» ، تحديداً معقولاً ، ويبرز أسبابها الحقيقية . ذلك أن تجربة الحلم إن سلم أنها تكفي للاعتقاد بالروح فإنها لا تكفي بمجرد لتعليل الاعتقاد بألوهية مصدرها ؛ فإن من الرؤى ما هو هذيان وأضغاث أحلام ، ومنها ما هو مجرد ذكريات ماضية عادية ؛ وليس شيء من ذلك يثير عقيدة التأليه . وإنما يثيرها نوع خاص ، وهو الرؤى التي يتجلى فيها معنى الروحي والإلهام بحوادث غير متوقعة ، أو بحقائق لا تدرك بتور العقل البشري العادي . ومن جهة أخرى فإنه لا يعرف في أمة من الأمم أن احترامها للموتى أو الأسلاف وصل بها إلى عبادة جميع الموتى أو جميع الأسلاف ؛ وإنما الذي كان موضعاً لهذا التقديس من بينهم

من كان قد عرف في حياته بقوة خارقة ممتازة تركت أثراً باقياً في الطبيعة أو في المجتمع . فليس الموت إذاً شرطاً ولا سبباً في هذا التقديس ، وإنما معيار التقديس هو تلك القوة السرية الخارقة ، أو تلك الجوهرية الإلهية التي تتجلى آثارها في الحوادث الإنسانية العظيمة .

أما سائر الوجوه التي أتعب الناقد فيها نفسه ، وظن أنه قد نقض بها التفسير الروحي من قواعده ، فإنها مناقشات شكلية لم تمس إلا الصورة البدائية التي وصفها النظرية وطبعتها بطابع الخرافة ، وما زال جوهر التفسير الروحي سليماً لا غبار عليه ولم تتل منه هذه المجادلات شيئاً . والواقع أن عالم العجائب الروحية ليس بأقل من عالم العجائب الطبيعية إichاء لفكرة الألوهية ؛ بل هو أسمى بهارحاً . وقد أسلفنا أن فكرة الروح في ذاتها ليست قاصرة على الأمم الحمجية ، بل هي أوسع ميداناً ، وأقدم تاريخاً . وأقوى بياناً من تلك الصورة البدائية . وقد اعترف الناقد بأنه ، كما لا تخلو أمه من ديانة ، كذلك لا تخلو من فكرة عن القوة الروحية ، (١) .

المذاهب النفسية :

هذه فصيلة أخرى من النظريات ، تلخص فكرتها العامة في أنه لأجل الوصول إلى العقيدة الإلهية لم يكن بالناس حاجة إلى التأمل في الطبيعة وجمالها ، ولا في التقلبات الكونية وأحوالها ، ولا إلى التجارب العجبية في عالم الأرواح وأسرارها ؛ بل إن تجارب الإنسان النفسية ، في حياته العادية المألوفة له في كل يوم ، كانت كافية لتوجيه نظره بقوة إلى تلك الحقيقة العليا .

١ - نظرية ساباتييه :

حاول (أوجيست ساباتييه) Auguste Sabatier في الفصل الأول من

(١) Durkheim, ouv. cité. p. 343

بحثه عن فلسفة الدين. Esquisse d'une Philosophie de la Religion. أن
يؤسس العقيدة الإلهية على بعض الملاحظات النفسية، فقال : إن هذه العقيدة
تولد في الإنسان منذ نشأته على أثر شعوره بمناقضة جوهرية بين حساسيته
وإرادته ؛ وهما القوتان اللتان تتألف منهما حياة النفس في أيسر مظاهرها .
وفي الحق أن حياتنا النفسية قائمة في جوهرها على حركتين متعاكستين :
إحداها تتجه من الخارج إلى الداخل (من المحيط إلى المركز) ؛ والأخرى
من الداخل إلى الخارج (من المركز إلى المحيط) . فالحركة الأولى تمثل تأثير
الأشياء على النفس بواسطة الإحساس (وتلك هي حال انفعال النفس
وقابليتها) ؛ والحركة الثانية تمثل مجاوبة النفس على الأشياء بتوسط الإرادة
(وهذه هي حالة تأثير النفس وفاعليتها) بيد أن هاتين الحركتين لا تنطبقان
تمام الانطباق ، وليس بينهما كمال تناسق وتجاوب . ذلك أن الحساسية
تسحق الإرادة وتكبتها ، فكما اندفعت موجة الحركة الإرادية من داخل
النفس ، وارتطمت على صخرة الأشياء الخارجية فانكسرت عليها ، رجعت
كثيرة مبتتسة ، وهذه الصدمات المتوالية . وتلك المنازعات المستمرة ، بين
النفس وبين العالم الخارجي ، هما السبب الأول لكل أنواع الآلام ؛ ولكنها
في الوقت نفسه هي منبع النور ، ومصدر الشعور . ذلك أن ارتداد الموجة
إلى مركزها يولد في هذا المركز حرارة تشبه الحرارة الناشئة من حركة العجلة
على محورها ، ثم لا تلبث هذه الحرارة أن تبعث شرارة ضوئية تضيء
جوانب الوجدان . وذلك هو الوعي وتنبه البصيرة ، الذي تصبح به النفس
مدركة مدركة ، وخاكة محكومة معاً ، كأنها كائن مزدوج . أحد شقيه هذه
النفس المثالية ، والآخر تلك النفس المكبوتة الواقعية .

هكذا ولدت الحياة النفسية بين وخزات الألم والإخفاق . أليست كل
ولادة تصحبها الآلام والدموع ؟

قال : ولو أننا تابعنا هذه الملاحظة في سائر الحالات النفسية ، لرأيناها
كلها كما تولد من مناقضة ، تقني في مناقضة أخرى فرغبة العلم تنتهي

بالاعتراف بالجهل ؛ ورغبة الاستمتاع تنتهى بالتقزز ، كأنها تحمل في نفسها
جرثومة فئاتها ؛ والإسراف في الحرص على السعادة يذهب براحة الطمأنينة
والرضى ، ويزيد الألم شدة .
فأين المفر ؟

إن من الخطأ أن يعتمد الناس على تقدم العلوم الطبيعية في إقناهم من
هذا البؤس والحرمان ؛ فإن العلم بدلاً من أن يطفئ من هذه المناقضة
العتيقة ، يزيد في حيلتها ، ويشحذ سلاحها الفتاك . ذلك أن كل اكتشاف
علمي يضم حلقة جديدة إلى سلسلة الأسباب الضرورية ، التي لا بد منها في
نظام الأشياء واتساقها وثباتها ، فيزيد بذلك قيداً في حريتنا ، وغلا في
أعناقنا . ولا نزل نتقدم في هذه السيل ، حتى نصل إلى المناقضة العامة بين
العلم والعمل ، بين التفكير والحركة ، بين قوانين الطبيعة وقوانين الأخلاق .
وهكذا نقيم حرباً داخلية بين ملكات النفس ، وننتهى إلى شعور اليأس من
قيمة الحياة .

من هذه الأزمة الداخلية ينشأ الدين ؛ كأن هذه الأزمة تفتح في صخرة
الطبيعة شقاً يتفجر منه ماء الحياة . لا على معنى أن الدين يقدم لنا حلاً نظرياً
لهذه المشكلة ؛ لأن الحل الذي يقدمه لنا الدين هو في الحقيقة عمل محض ،
فهو لا يفتح لنا باباً جديداً من المعرفة ، بل يعود بنا عملياً إلى المبدأ الذي
اقتبسنا منه وجودنا ، ويمنحنا شعور الثقة والإيمان بمبدأ الحياة ونهايتها .
عنزلة هذه الثقة من عالم النفس كنزلة غريزة البقاء من عالم الطبيعة المادية ؛
ولكنها صورة أسمى من تلك ، فإنها في عالم المادة تسير بقوة قاهرة عمياء .
أما في عالم النفس فإنها تستضيء بنور الشعور والإرادة المفكرة . ومن جهة
أخرى فإنها تستند إلى حقائق واقعية ؛ وتقوم على شعور ملازم لكل فطرة
إنسانية ، وهو شعور التبعية المطلقة لقانون الوجود العام .

أجل ! من ذا الذي يستطيع أن يبعد عن نفسه هذا الشعور ؟ أليس
حظنا من الله . فله رسم دون استشارتنا . ففرض علينا أن يكون وجودنا

في زمان ومكان معينين ، وترك لنا سيراناً من الملوك والطبائع لم يكن لنا فيه شيء من الاختيار ؟ بل إننا لا نجد في أنفسنا ولا في أية مجموعة أخرى من الكائنات الفردية السبب الكافي لوجودنا ، ولا غاية النهاية المعقولة . ولذلك نجد أنفسنا مضطرين إلى أن نبحث عن هذا السبب وهذه الغاية خارجاً عنا . في الوجود العام . وما التدين إلا الاعتراف بهذه التبعية في تسليم وخضوع .

هذا الشعور بالتبعية هو الأساس التجريبي للعقيدة الإلهية . ومهما تكن فكرة الألوهية في عقولنا ناقصة غير محددة ، فإن موضوعها لا يفلت قط من شعورنا ؛ فهو حاضر لدينا ، بل يفرض نفسه علينا في هذا الشعور . حتى إنه يسوغ لنا أن نضع هذه المعادلة الحسابية مطمئتين : إن شعورنا بالتبعية المطلقة هو شعورنا بحضور السر الإلهي فينا . هذا هو ينبوع العميق الذي تفيض منه الفكرة الإلهية بقوة لا تقاوم .

غير أنه يجب أن نعرف كيف يقبل العقل الإنساني هذه التبعية لمبدأ الحياة العالمية ؟ هذا العقل الثائر الذي يرى نفسه من طبيعة غير طبيعة الأشياء الخارجية ، ويرى أن أخص خصائصه هو أنه يفهم هذه الأشياء ويسيطر عليها ويسخرها ؟ فالإنسان — كما يقول باسكال — : ليس إلا قصة ضئيلة ، ولكنها قصة مفكرة . حتى إنه لو سحقه الكون سحقاً لكان هو أنبل من الذي يسحقه ؛ لأنه يعرف أنه مسحوق ، بينما الكون لا يعي من أمر نفسه شيئاً .

من هنا يتبين أن المبدأ العالمي الذي يخضع له الإنسان ليس هو ذلك الكون المادي ، بل الروح العالمية التي تدبره ، ذلك أن القوة العاقلة لا تخضع إلا لسلطان قوة عاقلة تسيطر عليها وعلى العالم على السواء . وهكذا نجد الحياة العقلية ، التي كانت قد افتتحت بالنزاع بين الشعور الذاتي والتجربة الخارجية ، تكمل وتختتم بمجد ثالث جامع ينظم الحدين معاً : وهو الشعور بخضوعهما جميعاً لهذا السلطان الأعلى .

هذه الصفحة الرائعة التي كتبها أوجست ساباتييه لا تزال تحتفظ بجمالها ودقة تصويرها للفكرة الإلهية في الديانات العليا . ولكن هل تنطبق على سائر الديانات ؟ أليست من دقة الفلسفة والمبالغة في التجريد بحيث يجب أن تكون فكرة عالمية ؟ .

لقد أحس الفيلسوف بهذا السؤال ، فكتب يقول :

« إن الذين يعترضون بذلك إنما يرهنون على أنهم لم يروا جيداً هذه المناقضات الأصلية في حياتنا اليومية ، من مبدئها إلى نهايتها ، فإنه لأجل أن يتحقق الإنسان من هذه المناقضات ويقاسمها ليس بحاجة إلى أن ينتظر حتى يصبح فيلسوفاً . إنها لتجلى في كل العقول على اختلاف درجاتها من الثقافة والاستنارة ؛ وإنها في نفوس الجميع الذين ترعيبهم تقلبات الجو في وسط الغابات ، ليست بأقل منها في نفوسنا حين تضرب أفكارنا أمام اللغز العالمي وأمام ظاهرة الموت . لقد تختلف العبارة ونوع الشعور ؛ ولكن الهزة الدينية التي تزلزل الإنسان هي في جوهرها شيء واحد . فكل أحد ، حين يكف عن التفكير في عجزه وجهله وفنائه ، وحين يجمع أمره — صابراً مستسلماً — على أن يقضى الحياة كما هي ، يشعر رغماً عنه بزفرة يفيض بها صدره ، وتكاد تنطق بها شفاته . وما هي في الحقيقة إلا فاتحة دعاء ومتاجاة ، (١) .

٢ — نظرية برجسون :

هذه النظرية تلتقي مع سابقتها في القول بأن العقيدة الإلهية تقوم على عوامل نفسية تثيرها حياة الإنسان اليومية . ولكن بينما النظرية السابقة تواجه من هذه الحياة جانبها المتصل بقوانين الطبيعة الثابتة ، التي تضطرم

بها الإرادة فلا يسعها إلا الخضوع والاستسلام للقوة التي فرضت هذه القوانين وأحكمت وثاقها ، يعتمد (هنرى برجسون) H. Bergson في كتابه عن « ينابيع الخلق والدين Les Deux Sources de la Morale et de la Religion » على جانبين آخرين من تلك الحياة العادية : « أحدهما ، يرتبط بالقوانين الأدبية التي يفرضها المجتمع وما فيه من العرف والعوائد ؛ والآخر ، يتعلق بالحوادث المستقبلية ، التي تفتح لها أبواب الإمكان ، وتوسع للاحتتمالات والتصادفات ، فلا يمكن التنبؤ بها بصفة قاطعة .

أما كيف تنشأ العقيدة الإلهية عن الشعور بالواجبات الاجتماعية فيأته أنه لما كان نظام المجتمع وتماسكه يتطلب من الفرد انخلاعه عن بعض رغباته ، وتضحيته بجانب من حريته ، وتحمله أعباء تقتضيها مصلحة غيره ، ولا يعود عليه منها نفع مباشر ، وكان ليس من الهين أن يتقبل المرء عن طيب خاطر كل هذه التضحية وكل هذا الحرمان ، إذ كانت الغريزة الاجتماعية عنده أضعف من أن تحمله على نسيان نفسه في خدمة المجموع ، وأن تجعل مثله كمثل النملة أو النحلة حين تذهل عن نفسها في خدمة جماعة النمل والنحل ، وكان استعمال ذكائه العادي في حساب مصلحته يدعو به بالعكس إلى الآثمة ، وإلى التضحية بمصلحة الآخرين في سبيل إصلاح شأن نفسه ، كان لابد من قوة أخرى تحفظ التوازن ، وتواخي بين مصالح الفرد والجماعة . تلك القوة قد أعدتها الفطرة الإنسانية في النفوس حين أشربتها الفكرة الدينية . وذلك أنها صورت أمامها المحظورات الاجتماعية بصورة مخيفة تجعل من المخاطرة انتهاكاً ، وما زالت تبالغ في هذا التصوير حتى خيلت للنفس أن هذه المحظورات يقوم على حمايتها حارس معنوي . أمر ، ناه ، محاسب ، يتذر من ينتهكها بالبطش والعقاب ، وذلك هو معنى الإله .

وهنا يضيف (برجسون) أن صورة هذا الحارس وإن لم تكن وليدة التفكير المنطقي ، بل من عمل الواهمة أو الخيلة التي تشخص المعنويات ، وتجسم المجردات ، ولكنها ليست من قبيل تخيل الفنانين ، وهو المثالين

والمصورين وأصحاب الأساطير ؛ فإن آثار هؤلاء لا تعدو أن تكون نوعاً من الترف الذي يمكن الاستغناء عنه ، بخلاف الصورة الإلهية التي تخلقها الحاجة الاجتماعية ؛ فإنها وإن تكن وهماً إلا أنه وهم تفرضه الحياة ، ومن أجله وجدت هذه الملكية الرمزية في طبيعة الإنسان^(١) .

فإذا ما انتقلنا إلى ميدان الأعمال اليومية وجدنا فيه كذلك فراغاً نفسياً عميقاً ، لا يملؤه إلا العقيدة الإلهية . فالضائد حين يسدد سهمه إلى فريسته ؛ والتاجر في سعيه إلى الربح ؛ والمريض في تناوله الدواء ، وتطلعه إلى الشفاء ؛ والزارع في طلبه للثمرة ؛ والمتزوج الذي ينتظر الولد ؛ وراكب السفينة الذي يطلب النجاة ، وللاعب الميسر الذي يرقب حظه بين اليأس والأمل ؛ وكل ذي حاجة ينتظرها وهو لا يدري ما قدير له من النجح أو الإخفاق... كل أولئك لو استلهموا عقولهم ، وقاسوا أعمالهم بمقدار نتائجها المحققة أو الغالبة ، لقدعوا عن السعي ، ولوقف بذلك دولاب الحياة . غير أن دفعة الحياة حركة تأبى الوقوف والجود ؛ فكان لا بد لها من ثقل تضعه في الكفة الأخرى من الميزان النفسي ، لترجع به جانب العمل . رغم كل تفكير وحساب . وما ذلك إلا الأمل تبعثه ، والاعتداد على الحظ المحتمل تقدره ؛ ولا تزال بهذا الجح والتشجيع ، حتى تصور أمام النفس إرادة خفية يركن القلب إليها ويعتمد عليها . تلك هي إرادة « الإله المستعان » ، كما كان ذلك السلطان سلطان « الإله الديان » .

(١) اعلم أن هذا التفسير إنما ينطبق في نظر (برجسون) على نشأة العقيدة الإلهية عند العامة الذين يعيشون متأثرين بقوانين المجتمع وعوائده في الجماعات المادية ، المحدودة بمحدود القبيلة أو الشعب أو الأمة ، والتي يسميها بالجماعات « المنطقية » . وليكنه لا ينطبق في نظره على العابرة المتأثرين ، الذين لا يستمدون عقيدتهم من قواعد المجتمع وعوائده ، ولا حاجة بهم إلى هذه المقاييس النفسية . ف هؤلاء يتصرفون من منبع الحياة الصافي حتى يجيش به صدورهم ، فيدفعون الجماعة وراءهم دفماً ، بدلاً من أن يندفعوا بها ، ويقعون لها القوائين بدلاً من أن توضع لهم القوائين . وما الجماعة في نظرهم إلا الإنسانية السالبة التي لا تعرف الحدود والحوجز ؛ وما قانونهم إلا المحبة التي لا تنتظر جزاء ، ولا تبتغي نقماً ولا عوضاً .

الذى نلاحظه على هذه النظرية هو أنها جعلت فكرة الألوهية في مظهرها عند العامة فكرة رمزية لا تعدوا أن تكون ضرباً من ذلك الأسلوب القصصى الذى يخوف به الأطفال أو يداعبون به . وهذا وصف لا يستساغ في القسم الأول منها ، إلا لو صرح أن كل ما يجرى في المجتمع من سنن وعوائد ، سواء ما كان منها ذات طابع ديني أو اقتصادي أو غيرهما ، كان في جملة مبعث العقيدة إلهية في عقول العامة . فهناك فقط يسوغ أن يقال إن فكرة الإله عندهم لا تبدل على حقيقتها ، وأنها محض رمز لما في نفوسهم من سلطان رهيب للمجتمع ؛ ولا شك أن الذى يعيش أسيراً لعوائد قومه ولو تحكّمية ، ولتصرفاتهم ولو همجية ، ولقوانينهم ولو جائرة ، لو بلغ به استسلامه إلى حد الظن بأن تلك الوضعيات البشرية أوضاع إلهية ، يقوم على حمايتها جنود من السماء حين تغيب عنها جنود الدولة ، لكان أقل ما يقال فيه إنه سخيّف واهم ، وأنه يسمى الأشياء بغير أسمائها . أما إذا أخذنا قانون الأخلاق في جوهره الصحيح ، واعتبرنا ما له من سلطان مركز في طباع الناس على اختلافهم موجباً للعقيدة الإلهية ، ودليلاً على صنعة الفاطر الأول ، الذى ألهم النفوس هداها ، ورسم لها طريق فجورها وتقواها ، فتلك فكرة سليمة ومنطق مستقيم . وسرى الفيلسوف الألماني (عمانويل كانت) يجعل قانون الأخلاق هو المقدمة الأولى في الاستدلال على وجود الله .

وكذلك نقول إن الاستدلال على وجود القدر الإلهي بالحوادث المستقبلية التي لا يد للبشر في تصرفها ، والتي تقع تارة على وجه وتارة على وجه آخر ؛ دون أن تخضع في سيرها لقانون طبيعي ثابت ، نقول إن هذا الاستدلال شديد قويم ، لا يعتمد على شيء من الوم أو التمثيل ؛ لأنه ينطوي على مقدمتين (الأولى) أن هذه الحوادث تستند إلى سبب خفي . وسدنا حكم انفصالي يقيني ؛ إذ أن ما لم يوجد له سبب في عالم الشهادة يجب أن يكون له سبب في عالم الغيب . ولا ثالث . (الثانية) أن هذه القوة

الغيبية قوة عاقلة إرادية ، مقدرة للحوادث قبل وقوعها . وهذه قضية لا يؤيدها العقل السليم لحسب ، بل تشهد بها التجارب المتكررة في كل أمة ؛ فإن هذه الحوادث التي لا يمكن التنبؤ بها من طريق النور العقلي وحده ، قد يكشفها الروحانيون الملهمون وينبئون بما ستكون عليه في وقتها المحدود ، ثم يقع مصداق نبوءتهم ، بينما ، لا يخالطه شك ولا وهم . فذلك لاشك آية على أنها ليست وليدة المصادفة والاتفاق ، ولا نتيجة آلية لدفعة الحياة العمياء كما يظن برجسون^(١) . وإنما هي خاضعة لخطه مرسومة من قبل ، رسمتها يد مدبرة قاصدة لما تفعل ، مقدرة لكل ما يجري في ملكتها .

٣ - نظرية ديكارت :

لا مناص من الاعتراف بأننا سنجاوز حدود موضوعنا قليلا حين نضم إلى هذه السلسلة من التفاسير النفسية طريقة من طرق الفيلسوف الفرنسي (ديكارت) Descartes في إثبات وجود الله ، مع أنه لم يقدمها تفسيراً لهذه العقيدة في نشأتها ، ولا في نظر الجمهور ، بل في نظره هو . غير أنه لما صرح بأن أساسها نفس فطري ، لم نر بأساً من نظمها في هذا السلك . وجد هذا الفيلسوف في تأملاته Méditations أن عقيدة وجود الله تعتمد على تجربة نفسية ، أقرب من هذه التجارب كلها ، وأقل تعقيداً ، حتى إن الذي يغمض عينيه ، ويسد أذنيه ، ويقطع علاقته بالكون وبالناس ، ثم يتلوى على نفسه ، ويتحسس أفكاره وتصورات ، يجد مفتاح هذه العقيدة حاضراً فيها بين طيات نفسه ، كلما شعر بالفرق بين الشك واليقين ، أو بين الجهل والعلم ، وبالجملة كلما قرأ في لوحة نقشه عنوان : « السكال » الذي ليس له .

(١) هذا الفيلسوف يهودي الأصل ، وشاع أنه اعتنق المسيحية في آخر أيام حياته . ولكن نلسن كتبها تدل على أنه لم يكن يهودياً ولا نصرانياً ولا ذا دين مطلقاً ، وإنما كان يؤمن بالحياة من حيث هي قوة مندفعة في أنالما تحبب خطب عشواء ولا تدري منية انشائها .

ليست فكرة الكمال ، هذه في نظر (ديكارت) فكرة مستتبلة من فكرة أخرى ، وإنما هي حقيقة أولية عقلية ، بل هي أسبق في العقل من فكرة النقص ؛ فإن من لا يعرف الشيء لا يتفقه ، ولا يحس بحركاته حين يفقده ؛ إذ كيف أعرف أنني ناقص لو لم تكن عندي فكرة كائن أكمل مني أجعله مقياساً أعرف به مواضع نقصي ؟ فالرغبة في الكمال وحدها دليل على أسبقية وجود هدفها في التصور العقلي . ثم ليست هذه الفكرة معنى سلبياً (كالسكون : عدم الحركة ؛ والظلام : عدم النور) بل هي جماع الحقائق الإيجابية ، ونظام ضروب الكمالات كلها .

من أين تجيء هذه الفكرة إذا ؟

لا جائز أن يكون من هاوية العدم مطلتها ؛ فإن العدم لا يخلق الوجود ، كما أن الصفر لا يلد عدداً إيجابياً .

ولا جائز أن يكون من قرارة النفس منبعها ؛ فهذه النفس هي مصدر النقص الذي أحاول التخلص منه .

ولا يقال إن الكمال الذي لم أحرزه بالفعل هو حاصل عندي بالقوة ، وأنا دائب في سبيل اكتسابه ، بالترقي في مراتبه تدريجياً ، وهذه النزعة إليه هي التي أنشأت فكرته في نفسي . فذلك فرض باطل من وجهين : (أولهما) أن هذه الفكرة لا تصوّر في نفس درجات الكمال التي سألها أو التي يمكنني نيلها فحسب ؛ بل إن كل درجة من الكمال أتصورها في نفسي أو في غيري ، أتصور دائماً فوقها درجة أعلى منها ... (وثانيهما) أن فكرة الكمال الأعلى التي أجدها في نفسي تحتوي كل درجات الكمال الوجودي الفعلي ، الذي لا شيء منه بالقوة الإمكانية القاصرة ؛ وإلا لم يكن هو المثل الأعلى ، ولما أمكن وجود شيء من الكمالات الجزئية بالفعل ؛ لأن ما هو بالقوة والإمكان فحسب لا يمكن أن يحدث ما هو بالفعل في حقيقته الإيجابية الظاهرة الباهرة ، فإن فائد الشيء لا يعطيه غيره .

وأخيراً ، ليست هذه الفكرة اختراعاً وفرضاً افترضه خيالي ، بل هي

ضرورة تفرض نفسها على عقلي وعلى كل العقول .
فلم يبق إلا أن تكون صورة منعكسة على مرآة النفس من حقيقة
إيجابية ، وذات خارجية ، هي مادة الكمال المطلق ومصدره ، وهي المثل
الأعلى . وما وضع هذه الصورة على لوحة نفسي إلا كوضع دسمة الصانع ،
على صنعته ، أو توقيع الكاتب ، في رأس رسالته .

هذا التفسير لم يكن ديكارت ، أسبق الناس إليه ، ولكنه أجاد تفصيله ،
وأحسن تمييزه ، في التأمل الثالث من تأملاته Méditation troisième .
وقد أكثر الناس من الاعتراض عليه ، حتى في عصر ديكارت نفسه .
وظن الفيلسوف الألماني (كانت) أنه استطاع هدم هذه الحجة ؛
بقوله : إنه وإن تكن خصائص الماهيات العقلية يمكن استنباطها كلها من
طبيعة تلك الماهيات ، كما تستنبط خصائص الأشكال الهندسية من مفوماتها ،
إلا أن صفة الوجود ، على الخصوص لا يمكن أخذها من تلك المفاهيم
العقلية . فحقيقة المثلث وإن ثبتت لها الخواص الهندسية المعروفة ،
بالضرورة العقلية ، إلا أنه لا يلزم من ذلك وجود مثلث في الخارج ؛ وكل
ما في الأمر أنه إن وجد مثلث كان على هذه الأوضاع ، وكانت له هذه
الخواص . وهكذا سائر المفاهيم العقلية ، ليس وجودها في الذهن دليلاً
كافياً على وجودها في الخارج ؛ بل إن منها ما هو مخترع اختراعاً بحتاً ،
كما تصور قصراً من ماء ، وإنساناً من هواء .

ولكن فأت هؤلاء الناقدين ما هناك من بون شاسع^(١) بين تلك
الماهيات الممكنة التي يعترضون بها ، والتي لا يلزم من فرض عدمها محال ،
وبين الماهية العقلية الواجبة ، التي بلغ من رسوخها في كيان العقل أن إبطالها
يعد إبطالا لكل معقول ومعلوم ؛ إذ لا بد في العقل من التسليم بوجودها
في الخارج لتستمد منها كل الممكنات وجودها في الأعيان والأذهان .

(١) أشار إليه ديكارت نفسه .

المذهب الأفينوني :

ذهب الفيلسوف الألماني (عمانوئيل كانت) Emmanuel Kant في تقديمه للعقل العملي Critique de la Raison Pratique إلى أن وجود الذات الإلهية ليس موضوع علم ومعرفة ، بحيث يثبت بالبرهان أو بالتجربة ؛ بل هو موضوع إيمان عقلي ، بمعنى أنه مقدمة مسلية ، لا مناص للعقل من أن يعتمد عليها لتصحيح الفكرة الأخلاقية الراسخة في النفوس . وبيان ذلك حسبما قرره (كانت)^(١) ينقسم في مقدمات ثلاث :

(١) أن كل إنسان ، حتى الطفل المميز ، يجد في نفسه استحساناً لبعض الأفعال ، واستهجاناً لبعضها ، ويدرك بنفسه أن بعضها يجب أن يفعل ، وبعضها يجب أن يمتنع . هذا القانون الأدبي يضاهي القانون الطبيعي ، في أن كلا منها ضرورة لا مفر منها ؛ ولكنه ليس كالقانون الطبيعي في التعبير عن شيء واقع بالفعل تحقيقه المشاهدة والتجربة ، بل عن شيء لم يقع بعد وإنما يطلب تحقيقه طلباً مؤكداً . وهو في الخارج يمكن أن يقع وألا يقع . بل قد يقال إنه ليس في الوجود مثال واحد يشهد لوقوعه على الوجه المطلوب ؛ فكل بني آدم خطاؤون ، وما الطهر والعصمة إلا لله وحده . حتى إن الذين يؤدون أعمالهم طبقاً لقانون الواجب « حرفياً » لا سبيل إلى اليقين بأنهم يؤدونها « روحياً » كما يجب ، أي بقصد أداء الواجب خالصاً من شائبة الهوى والغرض ، ودون تلقى معاونة عليها من الميول والتزعات الفطرية الشريفة .

فالواجب هو أداء الواجب ؛ للواجب ، وبالواجب ، أي تحت سلطان « فكرة » الواجب ، لا « حب » الواجب . وكل خدش في عنصر من هذه العناصر يجعل العمل هباء . فمن ذا الذي يستطيع أن يجرد نفسه هذا التجريد ؟ ومع ذلك فهذا هو حكم قانون الأخلاق الذي يفرض نفسه علينا

فرضاً غير مكترث بمعارضة قانون الطبيعة المتسلط على جواسنا وجوارحنا وإرادتنا بصفة قاهرة . ومنه نعلم أن الإنسان يتنسب إلى عالمين : عالم العقل ، وعالم الطبيعة والحس . كلاهما يطالبنا بحاجته : وما القانون الأدبي إلا ترجيح العقل الخالص ، ينطق بلسانه متجاهلاً ما للطبيعة من سلطان . (٢) غير أنه لما كان العقل يطالبنا بالحاج أن نحقق هذا الخير المطلق ، كان من الضروري أن تكون هناك وسيلة لتحقيقه : لأن وجوب الشيء بالعقل دليل إمكانه ، وإلا لما كان العقل عقلاً . وإذا لا سبيل إلى تحقيق هذا الخير الكامل في لحظة من لحظات حياتنا ، فلم يبق إلا إمكان تحقيقه على التدرج إلى ما لا نهاية . . . وهكذا يجب أن تفرض لنا حياة لا تنتهي ، يتم فيها ذلك التقدم اللانهائي ، الذي هو الهدف الحقيقي لإرادتنا العاقلة . فكان خلود الروح مطلباً لا بد من تسليمه ليصح في العقل وجود ذلك القانون الأخلاقي . ودعوى أن الإنسان يمكنه في هذه الدنيا أن يصل إلى القدسية والفضيلة الكاملة دعوى باطلة : كدعوى أن الواجب الأخلاقي يكتب منا بأدنى مراتب الكمال .

(٣) فإذا حققنا « الخير المطلق » بتحصيل الفضيلة الكاملة ، فقد بقى المطلب الأخير من مطالب العقل ، وهو تحقيق « الخير الأعلى » . وليس الخير الأعلى معنى مفرداً ، بل هو جماع عنصرين : أحدهما الفضيلة ، والآخر السعادة ، التي هي حصول المرء على ما يرضيه في الحياة ، بحيث يجري كل شيء في الوجود على وفق ما يهواه . ألا وإننا نرى هذين العنصرين يسيران أماناً في طريقين منفصلين قلما يلتقيان . قلما تعيش الفضيلة العاملة الكادحة ، الصامته القانعة ، إلا في زوايا الخمول والنسيان ، والتقتير والحرمان ؛ بينما الرذيلة الصاخبة المتبجحة ، الملققة الطامحة ، لها القوة ، والثروة ، ورغد العيش ، والجاه ، والنفوذ والسلطان . لكن مقتضى الوضع العقلي السليم أن تكون الفضيلة والسعادة صنوين ، والرذيلة والشقاء توأمين ، وأن توزع درجات اليؤس والنعيم على حسب الأعمال وبواعثها ومقاصدها . فلا بد

إذا من مبدأ أعلى يحقق هذا التوازن . مبدأ تخضع الطبيعة لإرادته ، ويسير هو في تصرفاته على وفق قانون عادل . وما ذلك إلا خالق الطبيعة والإنسان جميعاً ، وهو الله تعالى .

فكان وجود الله هو المطلب الأخير ، الذي لا بد من تسليمه لتصحيح معقولة القانون الأخلاقي .

الناظر في هذا النسق الفكري قد يروقه ما فيه من نسيج بديع مبتكر . ولكن الذي يفلى سدهاء ولحمته سوف يجد في طياته خيوطاً واهنة ، وعناصر غريبة ، سترتها مهارة الصنعة وحسن السبك ؛ بل سيجد أن هذه التمددات الثلاث التي يتألف منها الاستدلال ليست بالمقدمات البديهية ، ولا بالمبرهنة ، ولا بالتى يتوقف عليها صحة المطلوب .

أما المقدمة الأولى فلأن القانون الأخلاقي وإن كان في جملة مركزاً في أصل النفوس ، ولكنه على الصورة التي يصوره بها (كانت) لا يفرض نفسه على كل العقول ، بل توجه كثير من الطباع السليمة ، ليس لأنه عنيف ، قاس ، فحسب ، أو لأنه يمحو الفروق بين الواجبات الأساسية والواجبات التكميلية ، بل لأنه فوق ذلك كله يقلب الأوضاع والموازن المألوفة ، إذ يقتضى أن الذى يمثل الأمر عن أريحية ورضى لا يكون قد أدى واجبه ، وإنما يكون ممثلاً إذا فعله وهو كاره له ، متبرم به . وهكذا تبعد النفوس الخيرة عن المثل الأعلى للفضيلة ، بقدر ما تقترب منه النفوس الشريرة حين تحمل نفسها على فعل الواجب حملاً .

وأما المقدمة الثانية فلأن الواجب المطلوب (وهو تحقيق الخير المطلق لذاته غير مشوب بطلب منفعة ، ولا معاضداً بنزعة شريفة أو غيرها) إن لم يكن ممكناً لم يكن واجباً ، كما يعترف به (كانت) . وإن كان ممكناً في هذه الحياة لم يكن هناك حاجة إلى فرض الخلود . وإن كان يمكن تحقيقه في مرحلة ما من مراحل الحياة المستقبلية لم يبق لفرضية أبدية الروح مستند ، إذ

يكون القول ببقائها لحظة واحدة بعد أداء الواجب قولاً بما هو أكثر من المطلوب وإن كان ليس هناك لحظة واحدة في الحاضر ولا في المستقبل يمكن فيها إخلاص الامتثال ، يكون القول بالخلود قولاً بما هو دون المطلوب ؛ لأنه متى فرض أن انضمام أدنى باعثة للخير إلى باعثة الامتثال المجرد يهدم الفضيلة من أساسها ، أصبحت المسألة ليست مسألة تدرج يترقى فيها الناقص نحو الكمال ، بل هي مسألة أعداد سلبية متتالية ؛ وضم السلب إلى السلب لا ينتج إيجاباً ، ولو سار إلى غير نهاية على أن التكمل على الوجه الذي يفهمه (كانت) يفضى بنا إلى صورة عجيبة جداً ؛ إذ لا بد أن يفترض أن النزعات الشريفة في تلك الحياة الباقية تأخذ في الاضمحلال شيئاً فشيئاً ، لتحل محلها نزعات مقاومة للخير ، نحتاج إلى مجاهدة عنيفة تزداد عنفاً على مر الزمان ، ليكون أداء الواجب معاً لمحض الواجب رغم كل مقاومة . فما أبدع هذا الفردوس الذي لا يتبوأ عرشه إلا الشياطين !

وأما المقدمة الثالثة فلأنها أدخلت باسم قانون الأخلاق عنصراً غريباً عن قانون الأخلاق ، وهو مطلب السعادة بمعناها العامي (ألا وهو تحقيق الأمان وإرضاء الرغبات الحيوية) والواقع أن الفضيلة والسعادة بهذا المعنى حقيقتان متباينتان . إحداهما إلزام عقلي يجيء من عل ؛ والأخرى نزعة مادية تلتبس وتتضرع لقضاء حاجتها . وطلب النفس الجمع بين هذين الطرفين ، تشوقاً إلى قانون أعلى ينظم القانونين الأدبي والطبيعي ، وينسق اتجاهيهما ، إنما هو تشوف إلى حلقة شكلية ، ووضع هندسي تكميلي ، وليس تشوقاً إلى ضرورة عقلية ، ولا إلى مطلب أخلاقي . أما أن هذا الاتساق ليس ضرورة عقلية ، فلأنه لا يلزم من فرض عدمه محال ، ولا أدل على إمكان الانقسام بين القانونين من وقوع هذا الانقسام واستمراره بالفعل . وأما أنه ليس مطلباً أخلاقياً فلأننا نعرف أن الفضلاء يقتبطون — وهم في أحضان البؤس والشقاء ، يقاسون ألوان الحرمان وأنواع التضحيات — بمجرد شعورهم برفضهم عندهم وأداء واجبهم ويحتفون في هذا متعة

حقيقية لا تدانيها متعة في الحياة .

على أنه إذا كان لا بد للفضيلة من مقابل مادي ، فلماذا تفرض هذا المقابل في حياة مستقبلة ؟ لماذا لا نقدر أننا قد استوفينا هذا المقابل مقدما في أنواع النعم السابقة التي لا تحصى ؟ وبذلك يكون واجب الفضيلة سداداً لدين قديم في أعناقنا لشكر تلك النعم ، لا افتتاحاً لمعاملة جديدة تنتظر الجزاء . كل هذه الفجوات كان يمكن تجنبها لو أن الفيلسوف الألماني اختصر الطريق ، بالانتقال مباشرة من القانون الأخلاقي المجمل إلى واضح هذا القانون وغارسه في النفوس : كما فعل (ديكارت) في فكرة « الكمال » . ولكن طريقة التعقيد والتحايل والدوران قد أطالت عليه الشقة ، ولم تصل به في النهاية إلا إلى فرض غير محقق (في نظره) ، ولا قائم على أساس متماسك .

المذهب الاجتماعي :

يخالف العلامة (دوركايم) Durkheim جميع المذاهب المتقدمة في دعواها أن الدين حالة نفسية تنبع من فطرة الفرد كلها فكر في الآفاق أو في نفسه : ويرى هو أن الدين وليد أسباب اجتماعية^(١) : بل يذهب إلى أبعد من ذلك . فزعم أن عناصر التفكير ، وأسس المعرفة العقلية نفسها ، ما هي إلا صور ولدتها حياة الجماعة ، وطبعها على غرار النظم الاجتماعية^(٢) . ونحن لا يعنيننا هنا نقد فكرته في نظرية المعرفة ، بل نريد أن نعرض رأيه في أصل الدين ثم نقب عليه .

لقد مهد لمذهبه بتقديم جملة مقدمات ، أهمها أن خير وسيلة لتفسير ظاهرة معقدة كالظاهرة الدينية أن ندرس في بداية نشأتها ، قبل أن تتخالطها

(١) Durkheim, ouv. cité, p. 132

(٢) Id. Ibid. Introduction

عناصر غربية عنها ؛ وأن ذلك إنما يكون في نبات الأمم البدائية (١) ،
وهي ، في نظره تلك الأمم التي لا تتميز فيها الأسر الخاصة بحياة مستقلة ،
بل تقوم على نظام القبائل *tribus* والفصائل *phratries* والعشائر *clans* .
ومعروف أن العشائر (وهي النواة الصغرى في تلك المجتمعات) قوامها
وحدة اللقب المشترك بين أفرادها . وهو لقب يشتق في الغالب من اسم
حيوان ، أو نبات ، وفي النادر من اسم عنصر جمادى ، أو كوكب من
السكواكب ، وتعتقد العشيرة أن لها بمعنى هذا الاسم صلة قديمة ، حيوية
أو روحية (إما على أنها تسلمت عنه ، أو أنه كان حليفاً أو حارساً لجدها
الأعلى ، أو نحو ذلك) . ولذلك تعظمه وترسم صورته على مساكنها .
وأدواتها ، وأسلحتها ، وزياتها ؛ بل تتخذ الأفراد منه وشماً يطبعونه على
أجسامهم ، كأنه بطاقة شخصية لتحقيق انتساب كل منهم إلى عشيرته . هذا
النظام يسمى نظام التوتيم *Totem* (٢) أو اللقب الأسرى ، وهو نظام
معروف في الشعوب القديمة : (المصرية ، والآيوية ، والعربية ، واليونانية ،
والرومانية ، والغالية) وتوجد آثار منه في الأساطير الشعبية في أوروبا
الآن (٣) ، ولا يزال منتشر في القبائل غير المتحضرة في أمريكا ، وأستراليا .
وهذه الأخيرة — فيما يعتقد (دوركايم) هي أخصب مكان لدراسة هذه

(١) لقد مضى الزمن الذي كانت فيه كلمة « البدائية » أو « البدائيين » تستعمل بسهولة
وظن أنها تنطبق على شعوب موجودة بالفعل باقين على فطرتهم الأولى ، لم يروا بطور من
أطوار الحضارة . واليوم وقد زال هذا الوهم من النفوس أصبح كل كاتب يحترم نفسه
لا يستسيغ أن يكتب هذه الكلمة إلا إذا وضعا بين أقواس صغيرة للإشارة إلى أنها كلمة
اصطلاحية ينقلها عن غيره ولا يحمل هو نيتها .

(٢) هذا الاسم مأخوذ من لغة الهنود الجر في أمريكا الشمالية . وهو اسم لم يشتق بعد على
ضبطه ولا تحديد معناه . فهو في الشعوب *totem* ولكن كتب أيضاً : *totam* أو
toodaim أو *dodaine* أو *ododaim* . وغیر تارة بمعنى موطن العشيرة ومستقرها ، وتارة
بمعنى العلامة والشعار (Reinach, ouv. cité, p. 23 : Durkheim, ouv. cité, p. 144) .

(٣) كما في مدينة برن *Berne* بسويسرا حيث تعظم القيلة . وكلمة (برن) أصلها في
الألمانية جمع *بير* ، بمعنى قبل

الظاهرة : لأن سكانها أقل تطوراً وأقرب إلى الطبيعة الأولى من غيرهم .
ولذلك استمد منها الوقائع التي بنى عليها نظريته .

وخلاصة هذه الوقائع أن تلك الأمم في تعظيمها لألقابها تعظم في الوقت نفسه معنى تلك الألقاب . ولما كان الاسم مشتركاً بين الحيوان ، وبين الجد الأعلى ، وبين أفراد العشيرة . وكانت الصلة بين هذه المعاني الثلاثة في نظرها صلة تجانس تام ترجعها إلى جوهر واحد ، شمل التعظيم ثلاثها . لكن الخط الأكبر من التعظيم يدخرونه لهذا الاسم المشترك ، أو لتلك الصورة الجامعة وهي الوشم أو الوشم : حتى إنهم نسبوا إلى هذه الصورة خصائص عجيبة فزعموا أن الذي يحملها ينصر في الحرب على أعدائه ، ويوفق في تسديد السهم إلى رميته ، وأن وضعها على القروح يسرع في الشفاها ، إلى غير ذلك . إلا أن هذا التعظيم في العادة لا يصل إلى درجة العبادة . ولا يوحى فكرة التدين والتقديس والتأليه . ولذلك يقضون جل أوقاتهم في حياة قاترة ، كل يسعى لقوته منعزلاً في الجبل للاحتطاب ، أو على شاطئ البركة للصيد . وليس لهم مظهر من مظاهر التدين في هذه الأحوال العادية سوى التورع عن بعض المحظورات . وإنما يأخذ التدين حقيقته ومظهره التام عندهم في مواسم خاصة ، تقام فيها الحفلات المرحية الصاخبة ، التي يطلقون فيها العنان لجركاتهم العنيفة ، وصيحاتهم المنكرة ، على إيقاع الطبول ، ولحن المزامير ، وقد ركزوا السارية التي تحمل علم العشيرة في سرة الحفل : فينتهي بهم هذا الخماس الصاخب إلى الدهول والمذيان ، بل يفضي بهم إلى انتهاك سياج المحرمات الجنسية ، التي يحترمونها أشد الاحترام في العادة . وربما نسبوا هذا التطور العجيب إلى حضور سر الأجداد فيهم عن طريق هذا الرمز المنسوب أمامهم . وهكذا يبررون تقديسهم لهذا الرمز ، وعبادتهم للروح التي يرمز إليها ، ظناً منهم أنها هي التي أحدثت فيهم هذا التحول الروحي الغريب .

ها هنا ، وها هنا فقط ، تتدخل النظرية لتكشف الغشاوة عن أعينهم .

وتنبههم إلى ما حدث من تحول شعورهم عن منبعه وهدفه الحقيقيين ، وأنهم إذا كانوا يتوجهون بعبادتهم إلى مصدر هذا الأثر الجديد ، فليعلموا أنه ليس هو النصب ، ولا ما يرمز إليه النصب ، وإنما هو هذا الاجتماع التأثير نفسه ؛ فإن من طبيعة هذه الاجتماعات أن تتسلخ النفوس فيها عن شخصياتها الفردية ، وتضمحى كلها في شخصية واحدة هي شخصية الجماعة . وهكذا يكون الاجتماع هو مبدأ الدين وغايته ، وتكون الجماعة إنما تعبد نفسها من حيث لا تشعر .

هذه النظرية تبدو صفتها لضروب من النقد لا تحصى . وقبل كل شيء فإنها — ككل النظريات عن العقليات البدائية ، — تقوم على أساس مشكوك فيه ، ولا بد في قبوله من تحفظ بليغ ، واحتراس شديد ، ألا وهو تلك المعلومات التي يدونها الرحالة والسائحون عن عقائد الهمج وعوائدهم ، والتي يبدو عليها الضعف من وجوه : (منها) أنه ليس كل السائحين على جانب من علوم النفس والمنطق والدين والأخلاق يكفهم لاستيطان غور الأمور ، ووضع الأسئلة الدقيقة المحددة في هذا الشأن ، وليسوا في غالب الأمر مزودين بمنهاج معين ديني أو أخلاقي ، بل هذا الجانب هو أقل ما يسترعى اهتمام أكثر السائحين . (ومنها) أن هذه المعلومات لا تستقى من آثار مكتوبة ؛ إذ الفرض أن هؤلاء الأقوام محرومون من العلوم والفنون المدونة ، وإنما تؤخذ من أفواه قوم لم يصلوا بعد إلى تحليل أفكارهم وتحديد شعورهم في هذه المسائل . فمن الراجح أنهم يسرعون إلى الإجابة بكلمة : « نعم ، أو لا » من غير مراجعة لعقولهم وإحساساتهم العميقة . ومهما تفترض الدقة وحسن النية في السائل والمجيب ، فقد بقيت عقبة هذه اللغات البدائية ، التي لم تنضج أدواتها ، ولم تستكمل وسائل التعبير عن تلك المعاني الدقيقة الغامضة ، التي يصعب أدائها حتى في أرقى اللغات وأوسعها . أضف إلى هذا أنه ليس كل فرد هناك يمثل الفكرة العامة للعشيرة أو القبيلة ؛

إذ قد تختلف التفسير بين شخص وآخر ، بل الشخص الواحد قد يجمع
 متناقضات من التصورات . وليس أدل على ومن المعلومات المدونة بهذه
 الوسيلة من أن الكتاب أنفسهم قد يناقضون^(١) في وصفهم لتلك القبائل .
 ولنجاوز الآن هذه الملاحظات العامة لننظر في أسس النظرية نفسها :
 يقول صاحب النظرية : إنه ينبغي أن تدرس الظاهرة الدينية في أقليم
 عصورها ، وأقربها إلى عهد نشأتها ، ويقرر أن نظام القبائل والعشائر أقدم
 وجوداً من نظام الأسر ، وأن قبائل أستراليا الوسطى تمثل أقدم الأطوار
 المعروفة للقبائل ، فهي أحق بأن يقع عليها الاختيار للبحث والدرس .
 أما المقبلة الأولى فإنها وإن كانت مبدأ سليماً في الجملة ، لمن يعنيه تكملة
 بحث المسألة من وجهتها التاريخية البحتة ، إلا أن اتخاذ نتيجة البحث قاعدة
 عامة تعرف منها حقيقة الدين من حيث هو ، يعد عملاً مجافياً لقانون المنطق
 السليم . أفحق لنا أن نجد حقيقة الإنسانية من النظر في أول أطوار الجنين .
 أو وهو بعد في الأدوار التي تمر بها سائر الكائنات الحية ، قبل أن تتميز
 أجهزته الخاصة ، وتتبعين وظائف أعضائه ، وقبل أن يحيا حياة مستقلة .
 وقبل أن تستيقظ فيه ملكات الفهم والبيان وغيرها ؟ إن تحديد الدين بذلك
 المعنى الغامض الذي يتلجلج في صدر الإنسان في طور طفولته ، وهو بعد
 لا يستبين حقيقة شعوره ، ولا أهداف أعماله ، فساد في المنهج لا يقل عن
 تعريف الإنسان بالجنين . ولقد أصاب هوفدنج إذ يقول : « إنه ليس من
 المستطاع دائماً أن نستقي معلومات كافية عن الطبيعة الحقيقة لكائن ما ، من
 مجرد النظر في أصل تكوينه ، فإن التغيرات والتنظم التي تحدث له في أثناء
 نموه ، قد تبرز فيه صفات وخصائص ما كنا نرى منها أدنى أثر في بدايته .

(١) من أمثلة ذلك أن مستر (مان) Man مكتبتين عديدة في جوف اندامان
 Andaman ، درس فيها عوائد القوم وعقائدهم ، وكتب عنها في سنة ١٨٨٢ . ثم جاء مستر
 براون Brown إلى هذه الجزائر نفسها وحاش فيها أمداً طويلاً كذلك ، وكتب ملاحظاته
 سنة ١٩٢٢ فكان معظم كتابه نقلاً لكتاب مستر (مان) (Denis Saurat. Histoire
 des Religions, p. 14).

بن الطبيعة الحقيقية لكائن ما . إنما تتكون من قانون تطوره منذ نشأته الأولى إلى صورته النهائية .^(١)

وأما المقدمة الثانية . وهي أن نظام القبيلة يمثل طوراً تاريخياً أقدم من نظام الأسرة ، فهي دعوى لا تزال يعوزها الدليل ، بل تقوم بعض الأدلة الأثرية والتاريخية على عكسها ، فالآثار الباقية من عهد القبائل الآرية والسامية يبين منها أنها كانت قائمة على النظام الأسري ، الذي تتضمن فيه أفراد الأسرة في الحقوق والواجبات ، والذي يتمتع فيه الأب بأوسع السلطات على أعضاء أسرته . وإذا قرأنا الأوصاف التي ذكرها (أرسطو) Aristote و (هوميروس) Homère للشعوب المعاصرة لليونان ، والتي كانت أقرب منهم إلى الفطرة والسذاجة . نرى أن المعيار الذي كانوا يميزون به هذه الشعوب عن الشعوب المتحضرة هو أنهم ليس لهم مجالس شورى ، وأن كل واحد منهم يتولى الحكم على زوجه وأولاده ...^(٢)

وكذلك نقول في المقدمة الثالثة . وهي أن قبائل أستراليا الوسطى تمثل أقدم نظام معروف للقبائل ، فهي أيضاً مسألة فيها نظر وهذا (روبرت شميث) من كبار الباحثين ، الذين قاموا بدراسات شخصية دقيقة في أستراليا . يقرر أن القبائل المذكورة هي أحدث القبائل الأسترالية وأكثرها تقدماً ، وأن أقدم قبائل أستراليا هم سكان جنوبها الشرقي وهؤلاء لا يعرفون نظام الألقاب الحيوانية السالفة الذكر ، وفي الوقت نفسه توجد عندهم عقيدة «الإله الأعلى» ، بصفة واضحة . على أن اللوحة التي رسمها (نوركاييم) نفسه لحياة قبائل الوسط تكفي وحدها للدلالة على أننا أمام أمة قد بعدت عن سذاجة القطرة ، وقطعت أشواطاً واسعة في نظامها المدني والاقتصادي . يبدو ذلك جلياً فيما عتدها من قواعد الزواج ، والنسب ، والملكية ، وتنظيم مواسم الصيد وغيرها . بل إن نظام التسمية

(١) Hædding, ouv. citée, p. 128.

(٢) تاريخ القانون لدى بدوى بك ، ص ١٥

وحده كان يحتاج في إنشائه وتثبيته إلى عصور متطاولة للتواضع عليه بين الأمة جيلاً فجيلاً ، حتى وصل إلى هذا الوضع الهندسي الدقيق ، الذي يلاحظ فيه دائماً أن تقسم كل قبيلة إلى فصيلتين اثنتين ، لا زائد عليهما . وأن يكون لقب القبيلة مشتقاً من جنس عام ، وألقاب الفصيلتين من نوعين متقابلين تقابل التضاد تحت هذا الجنس . ثم تتفرع من كل فصيلة عشائرها المتعددة بألقابها المختلفة ، كأغصان الشجرة ؛ بحيث لا تشترك عشيرتان قط في لقب واحد . ولذلك عد علماء هذا الفن نظام الـ totem نظاماً مدنياً ، تضادياً ، اقتصادياً ، أكثر منه نظاماً دينياً ^(١) ؛ بل إن الباحثين (لانج) Lang و (فريزر) Frazer لم يريا فيه عنصراً دينياً ألبتة ، وقررا أن فكرة الدين والالوهية تكونت في هذه القبائل بعيداً عن نظام اللقب الأسرى المعروف ^(٢) .

ونحن نذهب إلى هذا المذهب الأخير ، ولا نرى في هذه الألقاب والرموز عندهم إلا شعاراً قومياً يعرفهم أنسابهم ، ويشمى فيهم شعور الوطنية ، وباعثة التعاون ، واحترام قانون توزيع الملكية وسائر قوانين الجماعة . فهم لا يعبدون تلك الرسوم ولا مدلولاتها ، بل لهم معبود روحي يعتمدون عليه في جلال أعمالهم ودقائقها ، حتى إنهم يستلهمونه أو يستخبرونه أو يدعونه ليرشدهم إلى انتقاء أمثل الأسماء لأبنائهم ؛ كما أنهم في تحريمهم لبعض المحرمات إنما يستندون إلى روايات دينية متوارثة عن أسلافهم ، ينسبونها إلى أمر الله .

والعجيب أن رئيس المدرسة الاجتماعية الفرنسية يعترف بأن عدداً من قبائل أستراليا قد وصلوا إلى فكرة الإله الأعلى ، أو الإله الأحد . . . وأنه كائن أزلي أبدي تسير الشمس والقمر والنجوم بأمره . وأنه هو الذي

(١) Von H. Hubert. Introduction à la traduction de Chantepie de la Saussaye. Manuel d'Histoire des Religions, p. XXXIX.

(٢) Durkheim, ouv. cité, p. 264.

يشير البرق ، ويرسل الصواعق . وإليه يتوجه في الاستسقاء وفي طلب
الصحور ، وهو الذي خلق الحيوان والنبات ، وصنع الإنسان من الطين
ونفخ فيه الروح . وهو الذي علم الإنسان أليان ، وألهمه الصناعات ،
وشرع له العبادات ، وهو الذي يقضى في الناس بعد الموت ، فيميز بين
المحسن والمسيء^(١) ثم يقرر أيضاً أن هذه العقائد كلها ليست مقتبسة
من أوروبا كما ظن تيلور ، بل أنها قديمة في هذه القبائل قبل أن يصل إليها
المبشرون الأوروبيون ، وأنهم يعبرون عن هذه العقائد بعبادات حقيقية ،
نرفع فيها الأيدي إلى السماء عند الدعاء^(٢) . يعترف دوركايم بكل هذا ،
ولكنه عند استنباط نظريته في الألوهية يضرب الذكر صفحاً عن هذه
الصورة الدينية الحقيقية ، ثم يعمد إلى ضرب من اللهو الخليع يأتيه بعض
القبائل في حفلات تضم كل شيء إلا الدين والعبادة ، ويترخص فيها
بارتكاب أعمال شاذة تنافي قواعد الأخلاق المقررة والمتبعة بانتظام عندهم .
يعمد إلى هذه الحفلات المأجنة ، فيرسم لنا منها لوحة بارزة يعرضها علينا
قائلاً : إذا أردتم معنى الدين فما هنا منبعه ومظهره .

هكذا وصل الأمر بهذا البهانة في تقديره لعقول قرائه إلى حد محاولة
الهاثم عن الحقائق ، وتسمية الأشياء لهم بغير أسمائها . فهو يريد أن يقول
لهم : إن كل حمية جنوية يثيرها مجتمع صاخب ، وكل سورة إباحية تنطلق
فيها الوجدانات من عقالها بعدوى المحاكاة ، أيا كان هدفها وباعثها ، فهي
نوع من الدين ، ولو كان سيل الشهوات الجامحة فيها يحترف كل ضابط من
ضوابط العقول ، ويتحتم كل معقل من معاقل الآداب المحترمة في الشعب
نفسه .

إننا نرى لزماً علينا أن ننبه هنا إلى خطأ منهج صريح ، وقع فيه
صاحب المنهج نفسه :

(١) Durkheim. *ouv. cité* p. 412.

(٢) Id. *Ibid.* p. 412.

ذلك أن الذي يريد أن يصور الحالة الطبيعية للجماعة يجب عليه بمقتضى القانون الذي وضعه الرينيس^(١) أن يستقرى هذه الحالة من سلوك غالب أفرادها في غالب أزماتها وأمكتتها . فإذا كان من المتفق عليه أن الدين يكاد يسيطر على كل شيء في حياة الجماعات الفطرية ، أفلا يكون من أشنع المخالفات القانونية أن تلمس الظاهرة الدينية عند هذه الشعوب في تلك الحالة النادرة ، وذلك المظهر الاستثنائي الذي لا يتكرر في مجرى حياتهم العامة . وأن نهمل ما وراء ذلك من معتقدات وعبادات ، وأخلاق وعادات ، يتألف منها هيكل الحياة الشعبية ؟ لئن كان الفيلسوف قد أصاب حين طلب إلينا أن نميز بين لونين متباينين في حياة الجماعة الفطرية . لقد عكس الوضع بعد ذلك ، حيث جعل الشاذ منهما قاعدة للغالب . وأساء الاختيار ، حيث أخذ اللون الإباحي اللاديني ، فجعل منه حقيقة الدين . على أنه لم يكن من العسير عليه أن يجد التفسير الحقيقي لهذا اللون الشاذ الماجن ، لو أنه وضعه في نطاق النظم الاجتماعية والأخلاقية لهذه الشعوب . وهي نظم تقوم على الفصل التام بين الجنسين . وعدم اطلاع أحدهما على شيء من دخائل الآخر . حتى أن المرأة لا يباح لها أن ترى الدم الناشئ عن عملية الختان للصيدان ، وكذلك الصبي يبقى مبعداً عن الشؤون الخاصة بالرجال إلى أن يحين وقت بلوغه ، فهناك فقط ينبه إلى فكرة الصلة الجنسية ، ولا سيما في وقت ختانه ، حيث يحتفلون في هذه المناسبة احتفالاً مرحاً . كما كان يحتفل بالختان في بلادنا الشرقية إلى عهد قريب . إلا أن الأستراليين يبالغون في المرح فيقدمون فيه نموذجاً تخيلياً يذهبون به أذهان المراهقين إلى حياتهم المستقبلية ، مذكرين إياهم بأن هذه سنة الآباء والأجداد ، الذين يدين لهم الشعب بوجوده . ولو أننا تتبعنا تفاصيل ما يجري في هذه الحفلات لرأيناها كلها تدور على محور هذا اللعب والمجون ، ولرأينا بعد

(١) رئيس المدرسة الاجتماعية الفرنسية ، وهو العلامة دوركايم نفسه ، في مؤلفه النفيس : « قواعد المنهج الاجتماعي » Les Règles de la Méthode Sociologique, ch. III, pp. 69-70.

الشقة بين هذه الملهاة الموسمية ، وبين جهة الحياة الطبيعية وقديسيتها عندكم .
إنه لمن المستغربة والتهمك إذا أن يعرض علينا هذا المسرح المتهتك . باسم
الحراب المقدس للأديان . وإذ أنه لمن العجيب حقاً أن الفيلسوف الذي جعل
معيار الأشياء المقدسة هو حرمة انتهاكها ، يجعل مظهر انتهاكها أو الترخص
فيها هو مظهر الدين وجوهرة ، قائلاً : إنه لا تكاد تلمس الظاهرة الدينية
فيما سواه .

ونعود الآن فنسلم جدلاً بجميع المقدمات التي ناقشناها :
نسلم صدق روايات الرحالة والسائحين ؛ ونسلم برامتها من التناقض
والاختلاف ؛ ونسلم استقامة تفسيرها لثواقف ؛ ونسلم صلاحية البيانات
البداية لتعريف فكرة الدين بوجه عام ؛ ونسلم أن نظام القبيلة يمثل النظام
البداي ؛ ونسلم أن نظام أستراليا الوسطى هو أقدم نظام للقبائل ؛ ونسلم
أن النظام التوتمي نظام ديني ؛ ونسلم أن هذه التجمعات والاحتفالات دليلاً
في جوهرها وأهدافها . . . نسلم هذا كله ، ولكن يبقى أن نعرف هل توصلنا
هذه المقدمات مجتمعة إلى النتيجة المطلوبة . وهي أن الدين في مجمله نظام
اجتماعي ، بمعنى أنه خلقته الجماعة ليعود إليها بالعبادة والتقديس ؟
إننا نبصر هنا هوة سحيقة بين النتيجة ومقدماتها ، ونرى أن
الاستنتاج يطرأ بنا من مقدمات نحيلة ، إلى دعوى عريضة فضفاضة .
ولنسجل في هذا المعنى اعترافاً قبيحاً لأحد أعضاء المدرسة الاجتماعية نفسها ،
حيث يقول في مقدمة ترجمته لكتاب في تاريخ الأديان ما نصه : « إنه
لا يمكن أن يقال إن الظواهر الدينية تحدث في جماعة وتختلف باختلاف
الجماعات ، لإثبات أنها ظواهر اجتماعية حقيقية . . . فالظواهر الاجتماعية
الحقيقية — كما نشاهدها في القوانين والقواعد الاقتصادية — ذات وجود
خارجي مستقل عن أفراد الجماعة ؛ ونشاط الأفراد فيها إنما يحدده أو يبدله
بمجرد تجاوزهم وتعاونهم ، من غير أن يكون لهم شعور بها أو موافقة عليها

فهل الظواهر الدينية ظواهر اجتماعية بهذا المعنى ؟ — لا شك أن جانباً كبيراً منها يبدو لنا كذلك . وهو جانب الأنظمة والشعائر العملية . التي حدثت في قواعد ثابتة . والتي تظل مستمرة على الرغم من إرادة الأفراد وآرائهم ... ولكن هل هذه الحالات الجماعية التلقائية هي الحالات الجوهرية في الدين ؟ وهل هي أعظم وأقدم وأشمل ظواهر الدين ؟ — إنه قد يفرئنا على الجواب بالإيجاب اقتصرنا على اعتبار الديانات القديمة أو البدائية ؛ لأن بعدها عنا يمحو في نظرنا فوارق الأفراد فيها . وينظمهم في الكتلة الاجتماعية للشعب . أما إذا درسنا الظواهر الدينية وهي ماثلة أمامنا ، وفي ديانة يشترك فيها الأفراد بقلوبهم إلى حد ما ، فإن ذلك يقودنا بالطبع إلى أن نخصص جانباً عظيماً منها للابتكار الفردي ، (١) .

هكذا استدرك أنصار النظرية على مؤسسها ، بأنه ينبغي فيها التقسيم لا التعميم ، وأنه إذا كان الجانب السطحي من الدين ، أعنى رسومه ونظمه العملية ، يعد ظاهرة اجتماعية ؛ لأنه يحمل طابع الإلزام الجمعي ، وليس للفرد اختيار في تكوينه ، فإن القسم الرئيسي منه . وهو قسم الاعتقادات والتصورات ، يأبى بطبيعته أن يكون اعتناق الفرد إياه ضربة لازب من خارج ، لا يجد فيها أدنى تجاوب مع أفكاره ووجداناته وأحاسيسه .

ذلك ولو أنعمنا النظر قليلاً لرأينا عبء الإلزام الجمعي في الشعائر الظاهرية نفسها إنما يقاسيه الفرد في ديانة قد تكونت واستقرت ، واعتنق هو مبادئها أو انتسب إليها من قبل . وليس هذا مجال بحثنا ، ولا موضوع دراستنا . وإنما الشأن في نشأة الدين ومبدأ ظهوره . فهل سمع أحد بديانة ناشئة تحمل تعاليم جديدة ، وتدعو إلى شعائر غير مألوفة ، يكون موقف الجماعة منها موقف حمل الأفراد عليها ، وإلزامهم بها ؟ أم يكون موقفها موقف المناهضة لها . والمقاومة العنيفة لداعيها ؟ حدثنا أيتها التواريخ ا

(١) Henri Hubert. Introduction à la traduction de Chantepie de la Saussaye. Manuel d'Histoire des Religions, XXVI—XXX.

وتكلمني أيتها الوقائع ! وانطق أيتها التجارب ! ليسمع الذين يفتنون نظرياتهم
— فيما زعموا — على التواريخ والوقائع والتجارب .
بل هلم إلى الأعجوبة الكبرى !

إن صاحب النظرية لا يكتفي بأن يكون الدين إلواً أدياً يفرض به
المجتمع على الأفراد عقائد وعبادات أياً كان موضوعها وهدفها . إنه يريد
أن يكون موضوع العقيدة وهدف العبادة هو الجماعة نفسها ؛ وأن يكون
الشعور الديني في نفس الفرد ما هو إلا انطباع آلياً لصورة الجماعة في وعيه
محوطة بهالة من التقديس ، لما لها عليه من فضل في قوام حياته والدفاع عن
كيانه ؛ وأنه من أجل ذلك تختلف فكرة الإله وحدود سلطانه عند الجماعات
باختلاف رقعة المجتمع ضيقاً واتساعاً : فإذا اختلطت العشائر واندججت
في فصيلة ، ثم الفصائل في قبيلة . ثم القبائل في شعب ، تطورت معها فكرة
الإله تدريجياً . . . حتى يصبح إله شعب برمته ^(١) .

فليقل لنا إذاً : من أين جاءت إلينا فكرة « الإله الأكبر ، فاطر
السموات والأرض ؛ وعلى غرار أي جماعة طُبعت هذه الصورة ؟ ثم ليقل
لنا : كيف قامت الدعوات في أصغر الشعوب إلى تلك العقيدة الإلهية
السامية التي ليس لها مثال تقاس عليه في مجتمعاتهم ولا في غيرها ؟ إذ لا يزال
بين الإنسانية كلها ، بل بين العالم أجمع ، وبين هذه الصورة العليا فراغ
لا يمكن أن تملأه جماعة حقيقية ولا خيالية .

إننا نعود فنسجل اعترافاً أخيراً من أصحاب هذه النظرية : « إن إقامة
برهان شاف على الطابع الاجتماعي للدين لا تزال أمراً غير ممكن » ^(٢) .

أما بعد فإننا لا ننكر كل أثر للجماعات في شأن الأديان .

(١) Durkheim, ouvr. cité, p. 412

(٢) « Une démonstration pleinement satisfaisante du caractère social

de la religion n'est pas encore possible », (1) oert, ouvr. cité, p. XXVII .

إن الدين (كاللغة . وأسلوب التفكير ، وأدوات التعامل ، وغير ذلك : من مقومات المجتمع) هو أحد أعصاب الحياة الجمعية وشرائنها ، بل هو أقوى عناصرها . ومن ذا الذي ينكر أن الجماعة هي حارسة تلك المقومات وأنها هي منبهاها المورد للأجيال الحاضرة ، وناقلتها إلى الأجيال المقبلة ؟
غير أن المسألة ليست في صيانة الأديان القائمة وتخليدها ، بل في نشأة الديانات الجديدة وتكوينها .

ثم لا تنكر ما للجماعات من أثر خطير في التمهيد لهذه النشأة والتمكين لها ، فالأمم حين تقف في مفترق الطرق بين القديم والجديد تستطيع في بعض لحظاتها التاريخية أن تغير مجرى تاريخها بقبولها للدين الجديد أو برفضها إياه ، والداعى الذى لا يحسب إمكانيات أمته ومؤهلاتها إنما هو كواضع البذر في أرض سبخة لا يلبث نباتها أن يجثث من فوقها فلا يبقى له قرار ، أو كالذى يعطى المريض طعاما لا تطيقه أمعاؤه ، فلا يلبث أن يلفظه .

إلا أنه لن يسوغ لنا بهذا الاعتبار أن نقول إن العقل الجمعى هو الذى يخلق الأديان ويرزها إلى الوجود ، إلا لو ساغ لنا أن نقول إن المعدة هى التى تخلق الطعام . وإن البصر هو الذى يحدث الضياء . وإن المرض هو الذى يبذل الدواء تلك كلها لا شك شروط ضرورية ؛ ولكنها كما يقول أهل المنطق ليست شروطاً كاملة ، أو ليست أسباباً تامة ؛ إذ لا بد من تعاون متبادل بين الطبيب والمريض . بين الباذل والآخذ ، بين الفاعل والقابل . وإذا صح أن يقال إن الأمم تخلق زعماءها ، فمن الحق أيضاً — وبالطريق الأخرى — أن الزعماء تخلق أممها . الأمة تلد زعيمها ولادة طبيعية ، وتهدى له وسائل تلك الزعامة ؛ والزعيم يلدها بعد ذلك ولادة أخرى : روحية ، أو سياسية ، أو عسكرية ، أو فنية . أو غير ذلك الأمة تمثل خصوبة التربة ، وسلامة الأداة ؛ والزعيم يضع البذر ويسقيه . وينميه . والزعيم يحرك الأداة ويوجهها . ويرسم طريقها ، ويقف بها عند أهدافها . بل كثيراً ما يضئ لها هو تلك الأهداف ويحدد لها ، وذلك حيث

تكون حاجات الأمة غامضة مشتبهة الطرق . غير واضحة المعالم في العقل الجمعي ، فتبقى متلفة إلى رجل الساعة الموهوب ، الذي يتركز فيه وعيها ، وتتحدد في نفسه حاجاتها ، ويكون له من الحدس أو الإلهام أو الوحي ما يبصر به وسائل تحقيقها ، ويمتلك من العزم والجزم ما يحكم به قيادتها ، ويلقيها إلى أهدافها . فإذا ظفرت به وألقت إليه بالمقاليد فقد أصابت رشدها ، وفتحت لنفسها صفحة جديدة من القوة والمجد . أما إذا تشعبت عليها الطرق ، واختلف الزعماء ، ولم يستتب لها وجه الاختيار أو أنها أسامت الاختيار فأهملت داعيها الرشيد أو أنكرته وقضت عليه بالإخفاق أو الموت ، — لا لأن دعوته تتنافر وطبيعتها ، بل لأنها جهلت حقيقة نفسها ، وطاشت أحلامها — فإنها تكون حينئذ قد سلكت طريق شقائها ، وآثرت الانتحار على الحياة من حيث لا تشعر .

وهكذا يكون من المسكارة وإنكار البداهة جحد أثر الأفراد في أديان الجماعة ونظمها ، كما يكون من المسكارة وإنكار البداهة نفي أثر الجماعات فيها . غير أن أخشى ما نخشاه من الغلو في إبراز هذا الجانب الجمعي من تلك الحقيقة المزدوجة ، أن يبعث في نفوس الأمة نزعة جبرية مشبته ، تجعل أفرادها على القعود والتواكل ، انتظاراً لما في الوعي الجمعي من الطاقات الكامنة ، والأسباب الغامضة ، بدل ذلك النشيد الخامس الذي يغري الاقتداء بالنبوغ ، وعلوهم بالأمل في دفع الجماعة إلى الأمام .

المذهب التعليمي أو مذهب الوحي :

تشارك المذاهب المتقدمة كلها في أن العقيدة الإلهية وصل إليها الإنسان بنفسه ، عن طريق عوامل إنسانية (سواء أكانت تلك العوامل من نوع الملاحظات والتأملات الفردية ، أم من جنس التأثيرات والضرورات الاجتماعية اللاشعورية) .

في الطرف المقابل لهذه النظريات كلها يقرر المذهب التعليمي أن الأديان لم يسر إليها الإنسان ، بل سارت هي إليه ؛ وأنه لم يصعد إليها ، بل نزلت عليه ؛ وأن الناس لم يعرفوا ربهم بنور العقل ، بل بنور الوحي . هذه النظرية التي أخفت بها أوروبا طوال القرون الوسطى ، وأيدها بعض علماء التاريخ حتى في القرن التاسع عشر ، لا تزال هي المذهب السائد عند كبار رجال الدين عندهم . كما أننا نجد في الكتب السماوية مصداق الجانب الإيجابي منها .

فهذه الكتب تقرر أن الله سبحانه لما خلق أبا البشر كرّمه وعلمه حقائق الأشياء ، وكان فيما عليه : أنه هو خالق السموات والأرض وما فيهما ، وأنه هو خالق الناس ورازقهم ، وأنه هو مولاهم الذي يجب طاعته وعبادته . وأنه سيعيدهم إليه ويحاسبهم على ما قدموا ؛ ثم أمره أن يورث علم هذه الحقيقة لذريته ؛ ففعل ، وكانت هذه العقيدة ميراث الإنسانية عن الإنسان الأول . نعم إن الناس لم يكونوا كلهم أوفياء بهذه الوصية المقدسة ، بل إن أكثرهم وقع في الضلال والشرك ؛ ولكن هذا التعليم الأعلى لم يمح أثره محواً تاماً من البشرية . ولذلك ظلت فكرة الألوهية والعبادة بوجه عام مستمرة في جميع الشعوب . على أن العناية السماوية بهذا التعليم الروحي لم تقف به عند الإنسان الأول ؛ بل ما زالت تتعهد به الأمم في فترات تقصر أو تطول ، وجعلت تذكروهم به على لسان سفراء الوحي من الأنبياء والمرسلين . وإن كتب الديانات العظمى لتنسب كلها إلى هذا المصدر السماوي .

نظرة جامعة

والآن وقد طوفنا بك في مسالك متشعبة من الرأي في أصل العقيدة ومنشأها ، نريد أن نلقى معك نظرة شاملة ، نضم بها أطراف البحث ، ونحاول فيها التوفيق بين مختلف مذاهبه .

وسيكون سدينا في هذا التوفيق — بعد أن نحى نظريتين اثنتين^(١) من هذه النظريات — أن نحفظ من كل نظرية بجانبها الإيجابي (أعني إثباتها نصحة مسلكها) دون جانبها السلبي (وهو إنكارها لسائر المناهج). وبذلك يعود الاختلاف بينها اختلاف تعاون وتكامل، لا اختلاف تعاند وتناقض. والواقع الذي لا مربة فيه هو أن مطلب الألوهية مطلب توافرت عليه الفلسفات والنبوات، وأن دلائله البرهانية ماثلة في الأنفس وفي الآفاق، وأن بواعثه النفسية مركوزة في العقول وفي الوجدانات. غير أن الناس ليسوا على درجة سواء في سرعة الاقتناع بكل هذه الدلائل، ولا في تيقظ انتباههم بكل هذه الوسائل. فرب امرئ يغلب عليه الانطواء على نفسه، فتأثر بالإنشاء الذاتي أكثر مما يؤثر فيه الإيحاء الخارجي؛ وآخر على عكس ذلك. والمتأثرون بالأحداث الخارجية فيهم من يأسر لبه جمال المشاهد وجلالها، ومن لا يهر قلبه إلا قوارعها ومروعاتها؛ ورب امرئ يعنى من هذه الأحداث بجانبها النفس الإنساني، وآخر يهتم بجانبها المادى العالمى. والمنطوون على أنفسهم منهم يغلب تفكيره وجدانه، ومنهم من تغلب عاطفته فكرته... وإلى ذلك كله، فمن الناس من تلفته نظرة عابرة، أو لمحة خاطفة، ومن لا يتنبه إلا بصدمة عنيفة أو أزمة شديدة، ومن لا تتكون عقيدته إلا من تضافر جملة من العوامل المختلفة، ومن يمر على كل هذه الدلائل وهو غافل، فلا تستيقظ فيه بواعث الاعتقاد حتى تبين له الدلائل تبييناً، أو يلتفتها تلقيناً. وهل الباحثون الذين عرضنا نظرياتهم آنفاً إلا آحاد من الناس، يغلب على كل واحد منهم مزاجه الخاص في الاستنباط، وأسنوبه المختار في الاقتناع؟ فكان من الطبيعي أن يبدأ كل منهم عقيدته

(١) نعتى بهما نظرية « الرمزية » التي تجعل موضوع العقيدة فكرة خيالية، ونظرية « تأليه الجماعة » التي تعترف بأن موضوع الدين حقيقة وجودية، ولكنها تضع مكان الحقيقة التي يتوجه إليها المتدين بقله وقلبه حقيقة أخرى لا شعورية. فهاتان النظريتان تخلفان عن سائر النظريات اختلافاً جوهرياً يجعل مهمة التوفيق في شأنهما عبثية شاقة.

من الطريق الذي هو أكثر إليه تنبهاً . وأشد له إلتماً ، وأقوى به تأثيراً . ثم تتلاحق عليه الدلائل الأخرى بعد ذلك . وهكذا كان منهم من استمد إيمانه من تأملاته في مشاهد الطبيعة ، وآخر كانت عقيدته وليدة تجاربه في عالم الأرواح ، وثالث استيقظ وعيه الديني من ملاحظة تفسية في حياته العادية ، ورابع من تحليله لبعض المعاني العقلية ، وخامس استنتاجاً من القوانين الأخلاقية ، وسادس لم يرفع رأسه إلى هذه الحقائق العليا إلا بعد أن تلقاها من طريق التعاليم الدينية . وهذه كلها طرق مؤدية للنفاة . وإنما عرض الخطأ هؤلاء المفكرين الذين شرحنا نظرياتهم آنفاً من جهة أن كل واحد منهم ، حين وصف الطريق التي سلكها ، نسي سائر الطرق ، وجعل الأولية التي أحسها من نفسه لبعض الدلائل أولية لها عند الكافة . فأتخذ نفسه مقياساً عالمياً بغير بينة . ولو أن كل باحث وقف بالنتيجة عند ما تثبتته مقدماتها ، لقرر أن المنهج الذي سلكه إنما يصور نشأة العقيدة عنده وعند من يشا كله في مشربه ؛ ولكنهم جعلوا هذه الحقائق النسبية حقائق مطلقة . فكان ذلك مثار النزاع والاختلاف .

ولو أننا طلبنا الحق المجرد في هذه المسألة لألفيناه ينتظم في كلمتين : (١) أن آيات الألوهية مبثوثة في كل شيء . (٢) أن كل فئة من الناس لها طريق مسلوكة في الاسترشاد ببعض تلك الآيات قبل بعض .

وهذه الحقيقة المزبوجة يقرها القرآن في أوضح بيان ؛ حيث يقول في المقدمة الأولى : « إن في السموات والأرض آيات للؤمنين ، وفي خلقكم ، وفي الأرض آيات للوقنين ، وفي أنفسكم ، « سريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم » ، ويقول في المقدمة الثانية : « لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ، « ولكل وجهة هو موليها ، « ولكل قوم هاد » .

ولا جرم أنه من أجل هذا الاختلاف في وسائل الاقتناع عند الناس . شوحت في القرآن وسائل الدعوة إلى الله ، وصرفت فيه الآيات تضيافاً بليغاً . حتى إن الذي يستعرض أساليب الهداية القرآنية إلى عقيدة الألوهية

يحدثها قد أحاطت باطراف هذه المسالك ، وأشيعت تلك النزعات جميعاً ، بل ربما زادت في كل منهج عناصر جديدة ، لم يقطن إليها الباحثون المذكورون .

فإن شئت التحقيق فإليك نماذج قرآنية من هذه المناهج على الترتيب :
 اقرأ ، في المنهج الطبيعي ، أمثال قوله تعالى : « أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم : كيف بنيناها ، وزيناها ، وما لها من فروج : والارض مددناها ، وألقينا فيها رواسي ، وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج ، وقوله : « انظروا إلى ثمره إذا أثمر وينعه ، وقوله : « فالتق الأصباح ، وجعل الليل سكناً ، والشمس والقمر حسباناً ، وقوله : « قل أرأيتم إن جعل الله عليكم الليل سرمداً إلى يوم القيامة من إله غير الله يأتيكم بضياء ؟ أفلا تسمعون ؟ قل أرأيتم إن جعل الله عليكم النهار سرمداً إلى يوم القيامة من إله غير الله يأتيكم بليل تسكنون فيه ؟ أفلا تبصرون ؟ » .

ويزيد القرآن في هذا الباب عنصراً جديداً ، وهو عنصر الاختلاف بين المتشابهات ، اختلافاً لم يتيسر للعلم البشري معرفة أسبابه ، ولا التحكم في عوامله ، ولا التنبؤ به قبل ظهوره ، لأنه ، كما يقول (وليم جيمس) ، يرتبط بأحوال ذرية دقيقة ، لا تخضع لشيء من أنواع الملاحظة ، ولأنه لا يتبع حالة خاصة من أحوال البيئة الطبيعية ونحوها ، بل يجرى مع كل الحالات الممكنة لهذه البيئة ، ومع ذلك كله تراه يسير في نظام غاية في الإحكام .

هذا الاختلاف البديع مع اتحاد البيئة والعوامل الطبيعية الظاهرة ، تجد التنبيه على موضع العبرة منه في قوله تعالى : « وفي الأرض قطع متجاورات ، وحنات من أعناب ، وزرع ، ونخيل ، صنوان وغير صنوان ، يسقى بماء واحد ، وتفضل بعضها على بعض في الأكل ، وقوله : « ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم ، وقوله : « ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فأخرجنا به ثمرات مختلفا ألوانها ، ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها ، وغرايب سود . ومن الناس والديواب والأنعام

مختلف الروايات كذلك . .

وأخيراً يعني القرآن عناية خاصة ، في هذا الجانب التكويني ، بظاهرة الحياة التي حيرت العلماء فيقول : « كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم ، ويقول : « أفرايتم ما تاتمون ؟ أفرايتم تخلقونه أم نحن الخالقون ؟ ... أفرايتم ما تحرثون ؟ أفرايتم تزرعون أم نحن الزارعون ؟ » ، ويقول : « فانظر إلى آثار رحمة الله كيف يحيي الأرض بعد موتها ،

هذا كله في الشطر الأول من المنهج الطبيعي .

فإذا انتقلت إلى الشطر الثاني منه تجد أمثال قوله تعالى : « ومن آياته يرثكم البرق خوفاً وطمعاً » ، وقوله : « يسبح الرعد بحمده ، والملائكة من خيفته » ، ويرسل الصواعق فيصيب بها من يشاء ، ثم لا يكتفي القرآن ما هنا بالتنبيه إلى الحوادث المروعة الواقعة بالفعل ، بل يضيف إليها الإنذار بالأحداث المتوقعة أو المحتملة ، فيقول : « أفأمن أهل القرى أن يأتيهم بأسنا بياتاً وهم نائمون ؟ أو أمن أهل القرى أن يأتيهم بأسنا ضحى وهم يلعبون ؟ » ، ويقول : « أفلم يروا إلى ما بين أيديهم وما خلفهم من السماء والأرض : إن نشأ نخسف بهم الأرض أو نسقط عليهم كسفاً من السماء » .

أما المنهج الروحي فترى عناصره مبثوثة أيضاً في كثير من الآي .
(فبدأ) استقلال الروح البشري وانفصاله عن الجسم وعن الروح الحيواني في هذه الحياة ، (ومبدأ) بقاء هذا الروح الإنساني بعد الموت في حالة برزخية بين الدنيا والآخرة ، (ومبدأ) تعلق أرواح الموق بشؤون أهل الدنيا ... هذه المبادئ كلها تراها مقرررة في مثل قوله تعالى : « وهو الذي يتوفاكم بالليل ، ويعلم ما جرحتم بالنهار ، ثم يبعثكم فيه ليقضى أجل مسمى » ، وقوله : « الله يتوفى الأنفس حين موتها ، والتي لم تمت ، في منامها ، وقوله : « ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً . بل أحياء عند ربهم يرزقون ، فرحين بما آتاهم من فضله ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلقهم » ، وقوله في شأن أهل السقاوة : « وهم في قبورهم : النار يعرضون

عليها غداً وعشياً . .

ذلك إلى ما يقرره القرآن في غير موضع من وجود أرواح أخرى مستقلة عن العالم الإنساني . ولكنها تتصل بشئونه ، ويستخرها الله في تدبير أحواله ، تارة بالنصر والتأييد . وتارة بغير ذلك . اقرأ قصة الجن في السورة المسماة بهذا الاسم . وفي سورة الأنبياء : وسورة النمل : وسورة سبأ . . . واقرأ أخبار الملائكة في السورة المسماة بهذا الاسم ، وهي سورة فاطر . أو في السور الأخرى ، مثل سورة آل عمران ، وسورة الأنعام ، وسورة الأنفال ، وغيرهن

وكذلك المذاهب النفسية ترى منهاجها مستعملاً في القرآن حين يشير إلى قصور الإرادات الإنسانية عن بلوغ أهدافها ، وإلى عجز الإنسان أمام المقادير العليا ، وضرورة استسلامه لها ، في قوله تعالى : « أم للإنسان ما تمنى ؟ فله الآخرة والأولى » ، وقوله : « وربك يخلق ما يشاء ويختار . ما كان لهم الخيرة » ، وقوله : « أم لكم كتاب فيه تدرسون إن لكم فيه لما تخيرون ؟ أم لكم أيمان علينا بالغة إلى يوم القيامة إن لكم لما تحكون ؟ سلم : أيهم بذلك زعيم ؟ . .

ويزيد القرآن في هذا المعنى عنصراً آخر عظيم الدلالة على الألوهية . وهو تحول الإرادات الإنسانية عن أهدافها : حين تنقلب كراهيتها محبة . وعداوتها ألفة : واستهجانها استحساناً ، وثورتها سكوتاً ، من غير أن يكون للأسباب الطبيعية مدخل معقول في هذا التحول ؛ وفي ذلك يقول الله تعالى : « واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم » ، ويقول : « لو أنفقت ما في الأرض جميعاً ما ألفت بين قلوبهم » ، ولكن الله ألفت بينهم » ، ويقول : « فأنزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين » . ويجمع ذلك كله قوله سبحانه : « واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه » .

حتى المذهب الأخلاقي نجد لبه وجوهه في القرآن حيث يقول الله تعالى : « ونفس وما سواها . فأنمها فجورها وفضوها » .

بل المذهب الاجتماعي نفسه إذا عدنا إلى أساسه الصحيح ، وهو تقرير ما للبيئة والوراثة من سلطان بليغ على نفوس الأفراد ، وما لها من أثر في تكوين آرائهم وعقائدهم ، يسجله القرآن حقيقة واقعة : « بل تتبع ما ألقينا عليه آباءنا ، » « إنا وجدنا آباءنا على أمة ، وإنا على آثارهم مقتنون ، » ... إلا أن القرآن حين يقرر هذا الأمر الواقع لا يذكره إلا في معرض التقرير والذم ، ناعياً على العامة رضاهم بما فيه من استعباد فكري ، وهبوط عن عرش الكرامة الإنسانية إلى مستوى القطعان من الماشية التي تسير وراء كل ناعق : « أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون ؟ ، ولذلك نراه يهيب بالناس أن يميزوا الخبيث من الطيب ، وأن يلتمسوا مثلهم العليا في أهل الفضائل : « فبشر عباد الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه ، « أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده ، » وفي هذا المعنى تقول الحكمة النبوية : « لا تكونوا إمّعة : تقولون إن أحسن الناس أحسناً ، وإن ظلموا ظلمنا . ولكن وطنوا أنفسكم إن أحسن الناس أن تحسنوا ، وإن أساءوا فلا تظلموا ، » (١) .

أما كيف تتحرز العقول من هذا الأسر الاجتماعي القاهر ، فإن القرآن يعلن أنه ليس لذلك إلا وسيلة واحدة ، وهي التفكير الفردي الهادي ، المتحرز من كل القيود إلا قيود البهامة والمنطق السليم : « قل إنما أعظكم بواحدة : أن تقوموا لله مثنى وفرادى ثم تفكروا ، » (٢) .

(١) رواء الترمذي في باب الإحسان والعفو ، من أبواب البر والصلة .

(٢) تأمل جيداً هذه الوصية الحكيمية ، تر فيها وصفاً للداء والدواء جميعاً : فهي قبل كل شيء تقرير ضمني للحقيقة الواقعة ، وهي أن العقل الجنبى يطبع عقول أعضائه طامسه المشترك ، ويجعلهم يفكرون عند اجتماعهم بأسلوب مخالف للتفكير عند الانفراد ؛ ولذلك تدعو الآية الكريمة كل فرد من الجماعة أن يخلو بنفسه أو برفيق واحد « مثنى وفرادى » لينكون في بعض العظات بعيداً عن تأثير البيئة وتيارها الجارف . وإلى جانب هذا الاعتراف بسلطان العقل الجنبى ونفوذاته القوي في الأفراد ، تشير الآية إلى أن ما تقرره هذه العقلية المشتركة ليس هو دائماً أقرب القرارات إلى الصواب ؛ ولذلك تحول كل فرد حقه في الحرية الفكرية والنقد

وأخيراً نرى المذهب التعليمي سارياً في القرآن كله ، إلى جانب ما فيه من التوجيه المستمر إلى الاعتبار بتلك الآيات الواضحة ، والدلائل اللاشعة ، في الأنفس والآفاق . فالقرآن يقرر أن الرحمة الإلهية لم تكف بدلائل العقل ، حتى أيديتها بشواهد الثقل ؛ وأنها قطعت حجة كل غافل ، وكل متواكل ، فأرسلت «رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل» ، «أن تقولوا إنا كنا عن هذا غافلين ، أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا خرية من بعدهم ، أفهلكننا بما فعل المبطلون ؟» . هكذا يلتقي في محيط القرآن ما رأيناه تد تشعب عند العلماء من مسالك الاعتبار ، ومذاهب البحث والنظر .

وإنه لن يسع الباحث المنصف ، متى تحقق من هذه الإحاطة العلمية الشاملة ، إلا أن يرى فيها آية جديدة على أن القرآن المجيد ليس صورة لنفسية فرد ، ولا مرآة لعقلية شعب ، ولا سجلاً لتاريخ عصر ؛ وإنما هو كتاب الإنسانية المفتوح ، ومنهلها المورد : فهما تتباعد الأقطار والعصور ، ومهما تعدد الأجناس والألوان واللغات ، ومهما تفاوت المشارب والتزعات ، سيجد فيه كل طالب للحق سيلاً ممهداً ، يهديه إلى الله على بصيرة وبيّنة .

«ولقد يسرنا القرآن للذكر . فهل من مدكر ..!» .



التزيين لهذه القرارات العامة ، استملاحاً لما فيها من ريع وانحراف ، واستبقاءً لما فيها من خير وارشاد .

للمراجعة

- ١ -

في المكتبة العربية

المعجم اللغوي :

القاموس المحيط ، ولسان العرب ، والمصباح ، وغيرها .

الفهراسي :

الفهرس لابن النديم .

كشف الظنون . لحاجي خليفة .

الموسوعات :

دائرة المعارف العربية للبستاني .

دائرة معارف القرن العشرين لمحمد فريد وجدي بك .

المؤلفات الخاصة :

ابن رشد : فصل المقال ، فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال

(طبع بالجزائر سنة ١٩٤٢ مع ترجمته الفرنسية لجوتييه)

المفتوة الأستاذ الأكبر | الدين والوحي والإسلام (مطبعة عيسى الحلبي)
مصطفى عبد الرازق |

تمهيد لدراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية

(مطبعة عيسى الحلبي)

المشير أحمد عزت باشا : الدين والعلم (لجنة التأليف ١٩٤٨)

الدكتور حب الله : الحياة الوجدانية والعقيدة الدينية (مطبعة عيسى الحلبي)

الأستاذ عباس العقاد : (الله) كتاب في نشأة العقيدة الإلهية

(دار المعارف ١٩٤٧)

عبد الرحمن عزام باشا : الرسالة الخالدة

على بدوى بك : تاريخ القانون
 الأستاذ على النشار : نتيحة الدين (دار نشر الثقافة بالاسكندرية ١٩٤٩)
 وليم جيمس : إرادة الاعتقاد ، ترجمة الدكتور حب الله
 (مطبعة عيسى الحلبي)

- ٢ -

في المكتبة الأوروبية

- ARISTOTE : *Ethique à Nicomaque* (Paris, Garnier).
 " *Métaphysique* (Paris, Belles Lettres).
 BASTIDE, (Roger) . *Eléments de Sociologie Religieuse* (Paris, Colin, 1947).
 B. St-HILAIRE : *Devoirs Mutuels de la Philosophie et de la Religion, dans Mahomet et le Koran* (Paris, Didier, 1865).
 BERGSON : *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, (Paris, Alcan, 1932).
 BOUTROUX, (Emile) *Morale et Religion* (Paris, Flammarion, 1925).
 BOUTROUX, (Emile) : *Science et Religion* (Paris, Flammarion, 1947).
 BURNOLF, (Emile) : *Science des Religions* (Paris, 1880).
 CHACHOIN : *Evolution des Idées Religieuses et des Religions* (Paris, 1913).
 CHATEL (Abbé) : *Code de l'Humanité* Paris, 1838).
 COMTE, (Auguste) : *Cours de Philosophie Positive*.
 DESCARTES : *Méditations*.
 DURKHEIM : *Formes Élémentaires de la Vie Religieuse* (Paris, Alcan 1937).
 DURKHEIM : *Les Règles de la Méthode Sociologique* (Paris, Alcan, 1927).
 FRANCK : *Dicténaire des Sciences Philosophiques* (Paris, Hachette, 1885).
 GOURD, (J. J.) . *Philosophie de la Religion* (Paris, Alcan, 1911).
 GUYAU : *Irreligion de l'Avenir* (Paris, 1880).
 HAUSER : *Evolution Intellectuelle et Religieuse de l'Humanité* (Paris, Alcan, 1920).
 HOFFDING, (Harald) *Philosophie de la Religion* (Paris, Alcan, 1909).

فهرس تحليلي للباحث

المقدمة ١ - ١٨

عرض سريع لتاريخ علم الأديان

العصر الفرعوني ١ - العصر الإغريقي ٢ - العصر الروماني ٩
العصر المسيحي ١٠ - العصر الإسلامي ١١ - العصور الحديثة ١٤

البحث الأول

في تحديد معنى الدين ٢١ - ٤٦

المعنى اللغوي :

معاجمنا العربية : قلة غناها وسوء تأليفها ٢١ - محاولة رد أشتات المعاني

إلى معنى واحد ٢٣

المعنى العرفي :

نماذج من التعريفات ٢٦ - تصنيف التعاريف ونقدها ٢٩

تحليل الفكرة الدينية في نظر التدين

من الوجهتين : الموضوعية والتمسية :

العناصر الموضوعية :

الإله ذات : لا فكرة تجريدية ٣٣ - الإله ليس مادة ٣٣ - الإله

ذو تصرف اختياري ٣٤ - الإله يهتم على شؤون الإنسان ٣٤ -

الوثنيات لا تعبد المادة في الحقيقة ٣٤ - قصة معبود الزوج ٣٥ (حاشية)

تميز النظرة الدينية عن النظرتين النفسية والطبيعية ٣٦ - تعريف القانون

العلي ٣٧ (حاشية) - تميز النظرة الدينية عن النظرة الفلسفية ٣٧ -

الفرق بين التدين ومناجاة الأرواح ٣٧ - الفرق بين التدين وبين السحر

بأنواعه ٣٨ - تصوير الأهداف الثلاثة ٣٩

العناصر الثمينة :

الفرق بين الخضوع الديني والخضوع الطبيعي ٤٠ — هل تمحي ظاهرة الموت ؟ ٤٠ (حاشية) — الإيمان جماع أمل وجذب ٤٢ — الإلحاد أمن غافل ، أو يأس قاتل ٤٢ — الأديان تمهد لتقدم العلوم ٤٣ — العلوم الطبيعية جبرية ٤٣ — لا جديد في الكون إلا بفعل إرادة عاقلة ٤٣ — العلوم الواقعية تفحص الآلة ولا تفكر في مخترع الآلة ٤٤ — إغفال هذا التفكير مربوط إلى مستوى الحيوانية ٤٤
ضم العناصر المستخرجة من هذا التحليل ٤٤ — المآخذ على تعريف المدرسة الاجتماعية ٤٥

البحث الثاني

في علاقة الدين بأنواع الثقافة والتهديب ٤٩ — ٧٠

الدين والأخلاق :

علاقة الدين بالأخلاق من الوجهة النظرية ٤٩ — علاقة الدين بالأخلاق من الوجهة التاريخية ٥٠ — معنى الدين والخلق في المحادثات المصرية ٥١

الدين والفلسفة :

وحدة الموضوع فيهما ٥٢ — الأصول العامة التي تنفصل فيها الفلسفات المادية وبعض الفلسفات الروحية عن الأديان ٥٤ — الفلسفات الروحية التي تتفق مع الأديان في الأصول العامة تختلف عنها من بعض الوجوه : (١) رأى الفلوطيني في كنه هذا الاختلاف ، ونقضه ٥٥ — (٢) رأى ابن سينا ، ونقضه ٥٧ — (٣) آراء علماء الغرب ٥٧ — مناقشة هذه الآراء ٥٩ (٤) رأينا في حقيقة الفرق بين الدين والفلسفة ٦٢

الدين وسائر العلوم :

مراتب العلوم من حيث غاياتها المباشرة ٦٦ - مراتب العلوم من حيث مقومات موضوعاتها ٦٧ - لا اشتراك بين الدين والعلوم في موضوع - ٦٧ - خدمة العلوم للأديان من وجهين ٦٧ - لا يمكن عقلا أن يوجد تلازم بين الأديان والعلوم نفسها ٦٨ - تفسير المصادمات التي وقعت بين حملة الأديان وحملة العلوم ٦٨

البحث الثالث

في نزعة الدين ، ومدى أصالتها في الفطرة ٧٣ - ٩٥

مدى أقدمية البيانات في الوجود :

نظرية أدباء القرن الثامن عشر والسوفسطائية ٧٣ - انهيار هذه النظرية في العصر نفسه ٧٤ - لم توجد أمة بغير دين : شهادات العلماء ٧٥

مفسر البيانات أمام تقدم العلوم :

نظرية القرن التاسع عشر : أوجيست كونت والأدوار الثلاثة ٧٧ - مناقشة هذه النظرية ٧٧ - تدين نزعة خالدة : شهادات العلماء ٨٠ - التحليل العلمي ينتهي إلى الإيمان بالغيب في العالمين الأكبر والأصغر ٨١ - العبرة العملية في التعبير القرآني عن بدء الخلق ٨٢ (حاشية) - التحليل العلمي يتنصر لقضية الغيب في طرفي الأسباب والغايات ٨٣ - الاعتراضات العملية ٨٧

ينابيع النزعة الدينية في النفس البشرية :

نزعة الدين امتداد لقوى النفس الثلاث : (قوة الفكر) في التطلع إلى الأسباب الأولى والغايات البعيدة ٨٨ - (وقوة الوجدان) في إشباع العواطف النبيلة ٩٠ - (وقوة الإرادة) بتكوين البواعث والدوافع القوية ٩٠

وثيقة الأدب في المجتمع :

الدين أقوى كفالة لاحترام الفنانين ٩١ - الإنسان أسير فكرة وعقيدة، لا كما يزعم كارل ماركس ٩١ - ليس في العلوم والثقافات وحدها ضمان للسلام : العلم سلاح ذو حدين ٩٢ - حاجة المجتمع إلى الدين والأخلاق : شهادات العلماء والساسة والقواد ٩٣ - الرباط الروحي وتماثلك المجتمع ٩٤

البحث الرابع

في نشأة العقيدة الإلهية ٩٩ - ١٦٥

دعائها في العقل القرينى :

قانونا السيية والغاية ٩٩

عواملها في الوعي المنبسط والتصور المتوفر :

بما الأسباب المباشرة التي أيقظتها في النفوس ؟ ١٠١

الوضع التام معنى للمساءلة :

خطأ هذا الوضع في وسائله وفي غايته ١٠٢ - نقد المذهب التطوري بوجه خاص ١٠٥ - التطور بين الأديان السماوية ١٠٦ (حاشية) .

الوضع التعلي للمساءلة ، واقتراح المذهب فيه :

المذاهب الكونية أو الطبيعية ١٠٩ - الاعتراضات عليها والإجابة عنها ١١٣ - المذاهب الروحية ، المشهورة باسم الحيوية ١٢١ - المذاهب النفسية : (١) نظرية ساباتيه ١٢٩ - (٢) نظرية برجسون ، وقدمها ١٣٣ (٣) نظرية ديكارت ١٣٧ - المذهب الأخلاقي وتقليده ١٤٠ - المذهب الاجتماعي ، ومناقشته ١٤٤ - المذهب التعليم أو مذهب الوعي ١٥٧

نظرة جامعة ١٥٨

المراجع

المراجع العربية ١٦٧

المراجع الأوردوية ١٦٨

الفهرس ١٧١

استدراك

| صفحة | سطر | خطاً |
|------|-----|---------------------|
| ٣ | ٤ | المجموعة (حاشية) |
| ٢٧ | ٧ | روبرت وصفة ٣٠ سطر ١ |
| ٢٧ | ١٠ | تايلور « ٣٦ سطر ١٠ |
| ٢٧ | ١٠ | المدنيات |
| ٢٧ | ١١ | Robert (حاشية) |
| ٢٧ | ١٢ | Taylor « |
| ٢٧ | ١٣ | Civilisations « |
| ٣٤ | ٧ | المدنيين |
| ٥٧ | ١٥ | رقياً |
| ٦٣ | ١١ | قراراتها |
| ٧٥ | ٨ | لجميع الأديان |
| ٧٥ | ١٣ | هو |
| ٨٧ | ١٢ | R. |
| ١٠٢ | ١٠ | ascendent |
| ١١١ | ٢٠ | سورا |
| ١١٩ | ٣٤ | sagr  (حاشية) |
| ١٣٥ | ٣ | المعلقة (حاشية) |
| ١٣٦ | ١٤ | موجباً |
| ١٤٥ | ٨ | dodaine « |
| ١٤٦ | ١٧ | العنقة |



0516393